



BERKELEY, CALIFORNIA

Jahrbücher

für

Deutsche Theologie

herausgegeben

von

Dr. Liebner in Dresden, Dr. Dorner in Berlin,
Dr. Ehrenfeuchter und Dr. Wagenmann in Göttingen,
Dr. Landerer, Dr. Palmer und Dr. Weissäcker in Tübingen.

Zehnter Band. Erstes Heft.

Gotha.

Verlag von Rud. Besser.

1865.

Geometrie

Geometrie

Geometrie

Geometrie

Geometrie

Geometrie

Geometrie

Geometrie

Geometrie

Geometrie

Geometrie

Geometrie

Geometrie

Geometrie

Geometrie

Geometrie

Geometrie

Geometrie

Geometrie

Geometrie

Geometrie

Die Moral des Jacobusbriefes.

Von

Dr. Palmer.

Da dieses merkwürdige Document urchristlicher Literatur eigentlich sonst nichts enthält als Moral, wenn es auch an einem dogmatischen Hintergrunde nicht fehlt, so ist der Gegenstand vorliegender Bemerkungen wesentlich derselbe, den in jeder Darstellung der neuteamentlichen Theologie der dem Lehrbegriff des Jacobus gewidmete Abschnitt zum Inhalt haben muß. Wir glauben aber dadurch, daß wir nicht diesen allgemeinen Titel wählen, eine bestimmtere Fixirung zu gewinnen und der eigenthümlichen, selbstständigen Bedeutung dieses Schriftstellers, der unter den neuteamentlichen Autoren vorzugsweise als der Ethiker — gleichsam in dieser urältesten theologischen Facultät oder Akademie als der Professor der Moral dasteht, genauer zu entsprechen. Die Frage über die Person des Verfassers lassen wir hier ganz aus dem Spiele, da es uns nur darum zu thun ist, ein im Complex des neuteamentlichen Kanons befindliches Schriftstück als Ausdruck einer eigenthümlichen Form biblischen Denkens und Lehrens zu charakterisiren, was dasselbe unter allen Umständen bleibt.

Der Brief ist freilich weder ein ausführliches Lehrbuch noch ein Compendium der christlichen Sittenlehre. Zu einem solchen fehlt es schon an der nöthigen Vollständigkeit des Materials. Ganz abgesehen davon, daß verschiedene sittliche Probleme überhaupt dem Bewußtsein der Urkirche noch nicht als solche vorlagen, weil erst der Fortgang der Geschichte und die Verwickelungen des Lebens darauf führten, geht Jacobus auch auf verschiedene Dinge nicht ein, die in den Sittenvorschriften des N. T. sonst keineswegs übergangen, theilweise sogar sehr einläßlich behandelt sind, wie die Lehre von der Ehe, vom Verhalten des Christen gegen die Obrigkeit, vom Arbeitsfleiß, von der Gastfreiheit, von der Wahrhaftigkeit (Jac. 5, 13. ist ja nur vom Eide die Rede; nicht der Gegensatz von Wahrhaftigkeit und Lüge ist dort

berührt, und wenn auch die Lesart am Schlusse εις υπόκρισιν anstatt υπό κρίσιν richtig wäre, so wäre der Gedanke doch ein anderer als Eph. 4, 25., Kol. 3, 9.). Insbesondere aber fehlen die einer christlichen Moral unentbehrlichen Lehren von der Buße und Befeh- rung (denn die Stellen 4, 8—10. und 5, 19. 20. fallen nicht unter die der Heilsordnung angehörigen Begriffe von poenitentia oder conversio); es fehlen die Lehren von einem Anfang und Fortschritt des christlichen Lebens; jener ist wohl in schönem Ausdruck bezeichnet 1, 18. und ein sittliches Ideal, ein Vollkommensein wird 3, 2. vorgehalten, aber keiner dieser Gedanken ist entwickelt, keiner in Gegen- satz oder Zusammenhang mit einander gebracht. Und weil diese spe- cificisch christliche Grundlegung fehlt, so fehlen auch, wie Jedem in die Augen fällt, die sonstigen Hauptmotive für christliches Handeln, für Meidung der Sünde; nirgends wird die Liebe zu Christus, die aus der Dankbarkeit für seine Erlösung entspringt, als treibende Kraft aufgerufen, nirgends an die Taufe oder daran erinnert, daß unser Leib ein Tempel des heiligen Geistes sei; das Verbot, dem Nächsten zu fluchen, wird 3, 9. nicht daher abgeleitet, daß wir allesammt Glie- der an Christo seien, sondern daher, daß der Mensch nach Gottes Bild gemacht sei, in welcher Beziehung also zwischen dem Sünder und dem Erlösten, dem Christen und Nichtchristen kein Unterschied ge- macht wird. Ist also an eine gewisse Vollständigkeit ethischer Lehren nicht zu denken, so liegt es nahe, bestimmte Tendenzen voranzusetzen, also auf allerlei Gebrechen oder Gefahren zu rathen, die den Ver- fasser zu seinen Belehrungen und Warnungen sollen veranlaßt haben. Da wird (wie von Kern, Charakter und Ursprung des Briefes Ja- cobi, 1835) darauf Gewicht gelegt, daß der Gegensatz der Armen und Reichen so stark betont werde, der dann — weil auch der reiche Christ eben durch seinen Reichthum gewisse Verührungspuncte mit der nichtchristlichen Welt habe und leicht verweltliche — zur Antithese von Gotteskindern und Weltkindern überhaupt werde, was aber (S. 36.) noch weiter in den Gegensatz der Judenchristen (die sich selber als die Armen, Ebioniten, bezeichnen) und der Heidenchristen hineinspiele. Zu einem Judaisten, der das Gesetz Moses noch für verbindlich achte, also eigentlich noch Jude sei, den Jacobus selber zu machen (wie noch Huther, Comm. 2. Aufl. S. 10. thut), ist unmöglich; wer so wenig auf das mosaische Gesetz als solches (das unter dem νόμος τελειος της ελευθερίας sicherlich nicht gemeint ist) zurückweist, wer als rechten Gottesdienst nicht Opfer und Sabbath, sondern Werke der

Liebe und Weltverleugnung fordert, der ist wahrlich nicht mehr gefangen in jüdischer Sägung. Oder, da mehrfach von Hader und Zank, dann wieder von dem Sich-Zudrängen zum Lehramte die Rede ist, so sollen Lehrstreitigkeiten in den judenchristlichen Gemeinden dem Briefe Anlaß und Ziel gegeben haben. Oder es wird aus einzelnen Stellen (s. Huther a. a. O. S. 14.) die Polemik gegen eittlen Welt-sinn, gegen jüdische Herrlichkeitsgedanken und in diesem Sinne gegen Weltfreundschaft als Haupttendenz des Briefes abstrahirt. Oder man legt den Hauptton auf die Stelle über Glauben und Werke, 2, 14 ff.; der Verfasser soll der sittlichen Schlaffheit, die durch die paulinische Rechtfertigungslehre — sei es durch Mißverständnis derselben oder sei es nach Jacobus' Meinung durch die Lehre selber — in den christlichen Kreisen hervorgerufen worden sei, durch seine Sittenpredigt haben entgegengetreten wollen. Oder man sagt, — um nur eine Deutung noch zu erwähnen, die P. Lange gefunden hat — es sei der jüdische Fanatismus, der, unter den Juden gährend und glühend, zum Aufruhr und zur endlichen Katastrophe über Judäa geführt habe und vor dem nun Jacobus wenigstens die Judenchristen warnen wolle. Alle diese Auffassungen leiden an demselben Uebelstand, daß nämlich der Brief selber durchaus keinen solchen Lehrpunct dermaßen aus dem Ganzen hervortreten läßt, daß die Absicht, einen Hauptgegenstand ins Licht zu setzen, zu dem sich alles Uebrige nur als Exposition verhielte, nachzuweisen wäre. Würden wir z. B. den Fanatismus in dem von Lange bezeichneten Sinn als Object der strafenden und warnenden Rede ansehen, so stände einerseits allzu Vieles daneben, das nur sehr künstlich, nur durch willkürliche Ergänzungen mit jenem Hauptobject in Zusammenhang gebracht werden kann; andererseits würde gerade Solches fehlen, was zu jenem Zweck ganz unentbehrlich wäre, wie z. B. die Auseinandersetzung über das Verhalten des Christen zur Staatsgewalt, über die geistige, himmlische Natur des Reiches Gottes und dergleichen. Wir sehen keine Möglichkeit, dem Zugeständniß auszuweichen, daß ein Hauptthema, eine These, die der Verfasser hätte abhandeln wollen, also auch ein einheitlicher Plan, schlechthin nicht vorhanden ist. Dazu nöthigt auch die auffallend desultorische Art der Gedankenbewegung. Nicht nur springt der Verfasser von einem Gegenstand, den er meist nur kurz beleuchtet hat, zu Dingen über, die zwar durch Ideenassociation ihm vor die Seele geführt werden konnten (und was ist so entlegen, daß es nicht auf diesem Wege blitzschnell aus weitester Ferne beigezogen werden könnte?), aber in denen durch-

aus keine Fortentwicklung des vorherigen Gedankens zu erkennen ist (so 1, 9. 13. 26. 3, 1. 13. 4, 11. 13. 5, 12. 13. 19.), sondern auch wo eine Verwandtschaft zwischen Vorhergehendem und Nachfolgendem klar vorliegt, verfährt er doch insofern desultorisch, als er an ganz Allgemeines plötzlich ganz Specielles knüpft, wie wenn nur dieses den Inhalt, die reale Seite jenes Allgemeinen ausmachte, und als er mit demselben raschen Schritt, ohne alle Vermittelung, vom Specielsten zum Allgemeinsten übergeht. So schreitet er 1, 4. 5. von dem ganz allgemeinen Gedanken, daß die Geduld der Weg sei zu einer Vollkommenheit, welcher es an nichts gebreche, ohne Weiteres zu dem ganz speciellen fort, daß es Einem an Weisheit mangeln könne, und umgekehrt wird B. 6. von der Nothwendigkeit des Glaubens zur Erhörung des Gebets ganz im Allgemeinen gesprochen, während der Zusammenhang nur das Bitten um Weisheit und somit die Bedingung der Erhörung für diese Bitte erwarten ließ. Die Verse 13—17. lassen als positive Antithese etwa den Satz erwarten: „Von Gott dagegen kommt nur Gutes“, welcher Satz dann, parallel dem Vorangehenden, so zu entwickeln gewesen wäre, daß gezeigt würde, wie die Gabe des Guten, die von Gott eingepflanzte Kraft der Liebe, ebenfalls vom Willen aufgenommen, von ihm gleichsam befruchtet und nun daraus das Leben geboren werde, — eine Parallele ungefähr wie die, welche Röm. 6, 20—23. von Paulus so schön und vollständig durchgeführt wird. Statt dessen folgt der Satz: „Alle gute und alle vollkommene Gabe kommt von Gott“ zc., eine Allgemeinheit, die den vorherigen speciellen Gedanken fast vergessen macht, indem nur der Beisatz: „bei welchem kein Wechsel zwischen Licht und Finsterniß ist“, sich in dem Sinn auf das Vorangegangene zurückbeziehen läßt, daß also auch nicht Böses neben Gutem, Versuchung zum Bösen neben Warnung und Schutz vor dem Bösen von Gott ausgehen kann. Gleich darauf wird aus der Thesis, Gott habe uns gezeugt durch das Wort der Wahrheit, damit wir Erstlinge seiner Geschöpfe würden, nicht ein allgemeiner ethischer Grundsatz gefolgert, z. B.: „Deshalb sollen wir uns heiligen, sollen darob wachen, daß wir solche Gnade nicht vergeblich empfangen und darum wieder verlieren“ (etwa wie 2 Kor. 6, 1. 2. oder Eph. 4, 30.), sondern völlig unerwartet folgt die Warnung vor vorschnellem Reden und die Ermahnung zu lernbegierigem, stillen Hören, woran sich ebenso unvermittelt, als ob das ganz in dieselbe Kategorie gehörte, die Warnung vor schnellem Aufbrausen des Zornes anschließt. Wohl läßt das Folgende wieder einen Zusammenhang im

Gedanken des Verfassers, einen leitenden Faden herauschimmern; weil das Wort der Wahrheit das Behikel ist, durch welches (oder, wenn wir 1 Petr. 1, 23. vergleichen, der Samen, aus welchem) wir geistig gezeugt und wiedergeboren sind, so sollen wir dieses Wort, wo und wie es uns irgend begegnet, mit Sanftmuth aufnehmen, welche Sanftmuth eben den Gegensatz bildet sowohl zu jenem Zorn als zum vorschnellen Reden, zum Widersprechen und Rechthabenwollen. Aber gerade diese Ermahnung in Bezug auf das Wort Gottes und seine Aufnahme ist wieder etwas so Allgemeines, daß die Warnung vor vorschnellem Reden und schnellem Auflodern des Zornes als etwas ganz Vereinzelttes und darum nicht recht Proportionirtes in der Mitte steht; das Hinderniß, das der Wirkung des Wortes Gottes in den Weg tritt, besteht doch wahrlich weit nicht blos im vorlauten Reden und im Zühorn. So paßt B. 24. das Gleichniß von dem Manne, der sogleich wieder vergißt, wie er im Spiegel sein eigenes Aussehen gefunden hat, nicht genau auf Vers 23.; denn wer nur Hörer und nicht Thäter ist, der vergißt ja nicht sowohl seinen eigenen geistlichen Zustand als vielmehr das göttliche Gebot, und wenn auch sehr leicht das fehlende Mittelglied ergänzt werden kann, — daß nämlich eben die durch den Spiegel des göttlichen Wortes uns gegebene Erkenntniß unseres Mangels an thatsfächlicher Befolgung der göttlichen Gebote für uns ein stachelnder Antrieb zu sofortiger Befolgung sein sollte, — so ist es eben doch charakteristisch für die Schreibart, daß gerade dieser Nerv der Sache übergangen und dafür ein anderes, specielles Moment, und dieses allein, namhaft gemacht ist. Desgleichen wird in Vers 26. als das, was den Gottesdienst werthlos mache, die Nichtbezüßnung der Zunge genannt, während dann doch B. 27. als diejenige Tugend, die dem Gottesdienst erst seinen Werth gebe, ja worin er allein wahrhaft bestehen müsse, die christliche Liebesübung, das Erbarmen gegen Wittwen und Waisen und die Reinhaltung von der Welt gefordert wird. Ein anderer Schriftsteller würde entweder in Vers 26. gesagt haben: „Wer sich einbildet, er diene Gott, und ist doch gleichgültig gegen die Armen und macht sich gemein mit der Welt, deß Gottesdienst ist eitel“, oder wenn Vers 26. steht, wie er steht, so würde er in B. 27. fortgefahren haben: „Ein reiner Gottesdienst ist der, vor Allem seine Zunge im Zaume zu halten“, woran sich dann etwa das angeschlossen hätte, was unser Verfasser erst Cap. 3. anführt. Ein solches Zusammenwerfen von Speciellem und Allgemeinem ist ferner 2, 10. darin zu erkennen, daß das

Liebesgebot an einen höchst aparten Fall, daß man einem Reichen einen besseren Platz in der Versammlung anweise, geknüpft wird, wie hernach die Erörterung über Glaube und Werke an die Rüge eines Verfahrens sich anreicht, das nicht einen Widerspruch zwischen Glauben und Werken, sondern zwischen schönen Worten oder wohlmeinenden Wünschen und thatsächlicher Hülfsleistung erkennen läßt. Im dritten Capitel stehen die beiden für sich genommen so schönen Darlegungen, daß nicht Jeder sich zum Lehramt vordrängen soll und daß es ebenso schwer, als unerläßlich nothwendig sei, die Zunge im Zaum zu halten, abermals in jenem Mißverhältniß zwischen Speciellem und Allgemeinem. Weniger ist dieses allerdings in den zwei letzten Capiteln wahrzunehmen (doch s. z. B. 4, 17., welcher Spruch wieder viel allgemeiner ist, als was vorangeht und nachfolgt); inwiefern wir aber auch hier das Desultorische des Styls vorfinden, ist oben schon hervorgehoben.

Man hat längst darauf aufmerksam gemacht, wie stark Jacobus an das Buch der Weisheit, an den Siraciden, überhaupt an die Apokryphen des N. T. erinnere. Wir gehen nun noch einen Schritt weiter und sagen: Ganz so, wie die alttestamentliche Weisheit sich über die sittlichen Lebensaufgaben und Lebensverhältnisse ausspricht, thut es auf dem Grund und Boden des N. T. Jacobus. Nun paßt dazu allerdings nicht die Briefform; denn die alttestamentliche Weisheit verfolgt, wie zumeist in den Proverbien, die wir deshalb mehr als die Apokryphen mit Jacobus vergleichen möchten, keinen in eine logisch-correcte Disposition zu bringenden Lehrplan; sie stellt ihre Sprüche zusammen, wie sie entstehen. Wie paßt aber die Briefform zu einer solchen Spruchsammlung? Diese kann lange Zeit brauchen, bis ihre Gnomen alle gesprochen und dann von irgend einer Hand gesammelt sind; einen Brief aber schreibt man in einem Zuge. Es ist aber auch längst in Frage gestellt, ob wir es hier mit einer wirklichen Epistel, wie die paulinischen, zu thun haben. Wir können kein Gewicht darauf legen, daß der codex Sinaiticus dem Briefe nicht die Ueberschrift *ἐπιστολή* giebt, denn dieser Titel fehlt dort auch bei wirklichen Briefen. Aber ebenso wenig ist uns der Eingang (1, 1.) ein Beweis, daß wir einen Brief vor uns haben; der Verfasser konnte ganz so beginnen, wie er beginnt, wenn dieser Eingang nicht eine Briefadresse, sondern eine Dedication, und das Ganze eine von ihm nicht an einem Tage geschriebene, sondern allmählich entstandene, in ihren einzelnen Theilen an sehr verschiedene Erfahrungen im Leben

der Gemeinden sich anschließende Sammlung von Lehren und Sprüchen war, die er sofort den zwölf Stämmen, also ohne allen Zweifel den in der Diaspora befindlichen Judenchristen, zueignete und zur Verbreitung unter diesen bestimmte. (Etwas der Art hat sich auch Luther aufgedrängt, da er in seiner Vorrede zu dem Brief die Vermuthung ausspricht, es sei ein guter, frommer Mann gewesen, der etliche Sprüche von der Apostel Jünger gefaßt und aufs Papier geworfen habe.) Der Mangel an einem Brieffschlusse, an Grüßen, an einer Ortsangabe u. s. f. würde allein nicht hinreichen, auch die Absicht einer Brieffschreibung in Abrede zu ziehen; aber die oben dargegebene Eigenthümlichkeit der Redeweise, die uns zu dieser Verneinung nöthigt, stimmt dann doch mit dieser Abwesenheit aller Briefzeichen sehr evident zusammen. Gehen wir von dieser Ansicht aus, dann erklärt sich auch, warum diejenigen, die der Brief anredet, nicht durchweg dieselben Subjecte sind. Immerhin ist der *πλοῦσιος* 1, 10. als Christ, als Mitglied der Gemeinde zu denken, aber schon 2, 2. paßt die malerische Schilderung des Reichen nicht mehr recht auf einen Christen; jedenfalls würde dieser, anstatt als Christ nach 1, 10. unter die *ἀδελφοί* gezählt zu werden, vielmehr mit denen zusammengerechnet, von denen 2, 6. 7. das Schlimmste gesagt ist, was nimmermehr von Christen gesagt werden könnte. Und wenn der Verfasser 4, 4. eine Apostrophe an Ehebrecher und Ehebrecherinnen richtet, so ist es schwer zu denken, daß er diese direct unter den christlichen Lesern seines Briefes sucht; wenn aber auch in dieser Stelle nur ein ungewöhnlich starker Ausdruck gefunden werden will, so kann 5, 1—6. schlechterdings nicht an Christen adressirt sein; diejenigen, die er in diesen Versen anredet und die, welche er B. 7. als *ἀδελφοί* aufruft, müssen zweierlei Personen sein; die Letzteren sind es gerade, an denen die Ersteren solch schreiendes Unrecht verüben. In einem Briefe wäre solch ein Wechsel der angeredeten Personen rein undenkbar; fassen wir dagegen das Schriftstück in der oben angegebenen Weise, so ist leicht denkbar, daß der Verfasser seine Leser oder Zuhörer sich beim Schreiben nur vorstellt und daher bald diese, bald jene Classe anredet.

Wenn wir oben den Jacobus als den neutestamentlichen Ethiker *κατ' ἔξοχην* bezeichneten, so bestimmt sich uns dies jetzt näher durch das Merkmal, daß er Moral treibt — nicht im Styl eines Gesetzgebers, aber auch nicht im Styl eines Propheten, sondern in dem der alttestamentlichen Weisheit, so zu sagen, im salomonischen Styl, so zwar, daß derjenige, dessen Diener und Verkündiger er sein will,

mehr ist als Salomo. Aber gerade diese Erinnerung an das, was Jacobus Neutestamentliches zu sagen hat, läßt uns den obigen Satz umkehren. Jacobus ist als der Weise des N. T. wesentlich Ethiker, d. h. (wie auch Kern a. a. O. S. 49. erkennt, ohne diesen Standpunct allseitig zu würdigen) seine Weisheit ist eine ausschließlich praktische. Das eben stellt ihn in einen so schroffen Gegensatz zu den anderen neutestamentlichen Lehrschriftstellern, nicht daß er ebionitisch oder überhaupt judaistisch dächte, sondern daß er die mystische, die speculative, die gnostische Seite des Christenthums nur in ihren Kernpuncten vor- aussetzt, aber sich denkend nicht in diese vertieft, nicht Dogmen schafft, sondern sich dem praktischen Leben zuwendet, um dieses ins Licht der christlichen Wahrheit zu setzen. Christus ist ihm der Herr, er will dessen Knecht sein; er ist ihm 2, 1. der Inhaber τῆς δόξης, was, man mag es zu Χριστοῦ nehmen oder zu κυρίου, jedenfalls ihn als den erhöhten, in der Glorie der Gottheit stehenden Herrn bezeichnet; er erwartet dessen Zukunft als gewiß, als nahe bevorstehend (5, 7. 8.) und da dieses Kommen nur den Zweck des Gerichtes haben kann, so ist 4, 12. unter dem einen Gesetzgeber, der richten und verdammen kann, jedenfalls Christus zu verstehen. Das Alles steht ihm fest, aber er entwickelt diese einfachen Elemente nicht zu einer christologischen Theorie, wie sie z. B. der Kolosserbrief, der Hebräerbrief, der Prolog des Evangeliums Johannis geben, sondern er läßt alles das sogleich praktisch wirken. Er kennt die menschliche Sündhaftigkeit sehr wohl, aber statt nun darüber zu speculiren, daß und wie die Sünde in die Welt gekommen und mit ihr der Tod, stellt er einerseits die Genesis der Sünde in jedem Einzelnen dar (1, 13 ff.), wie Jeder sie an sich selbst als Thatsache beobachten kann, zeigt andererseits die Gestaltung der Sünde als Selbstsucht und Ungerechtigkeit (5, 4—6.) und führt nicht minder die Wirkung derselben, nämlich die Hinfälligkeit alles irdischen Gutes (5, 1—3) und des menschlichen Lebens selbst (4, 13—16) mit starken Worten dem Leser vor. Den Teufel und die Teufel kennt er wohl (2, 19. 4, 7.), aber er grübelt nicht über die Art, wie der Mensch unter dämonischem Einflusse stehe; dieser Einfluß ist keine Uebermacht — dem Satan darf man nur widerstehen, so muß er fliehen (4, 7.); es ist nicht eigentlich ein Kampf mit demselben nothwendig, wie Eph. 6, 12., sondern nur eine männlich feste Position gegen ihn; sobald man ihm das Weiße im Auge zeigt, flieht er schon. Und selbst das Princip der Versuchung findet Jacobus vielmehr im Menschenherzen selbst, in der ἐπιθυμία, die sich da regt, die sogar (1, 14 f.),

nicht selber schon Sünde ist, wenigstens nicht nothwendig das schon sein muß, da erst dadurch Sünde zu Stande kommt (geboren wird), daß die Lust empfängt, d. h. vom Willen befruchtet wird, indem dieser auf das sich unwillkürlich regende, also möglicherweise im Naturtrieb liegende Begehren nun als Wille eingeht und so gleichsam als semen virile dem Begehren Lebenskraft und Lebensgestaltung giebt. Ganz aus derselben rein praktischen psychologisch-ethischen Denkart, im Gegensatz zu aller Mystik und Transcendenz, ist die *cruz interpretum*, die Opposition gegen die Rechtfertigung durch den Glauben (2, 17 ff.), zu begreifen. Daß alles christliche Leben, daß die ganze neue Persönlichkeit, die den Christen zum Gotteskinde, zur bevorzugten Creatur erhebt, ein Werk der göttlichen Gnade, ein Werk des Vaters des Lichtes ist, weiß Jacobus sehr gut (1, 18.); ebenso kennt er das Mittel, durch welches Gott solche Neuschöpfung bewirkt, durch welches also seine Gnade den Menschen selig macht, nämlich das Wort der Wahrheit, womit im Munde eines neutestamentlichen Schriftstellers schlechterdings nur die Predigt Christi und von Christo gemeint sein kann. Aber er speculirt nun nicht darüber, ob die Annahme und Nichtannahme dieses Wortes nicht die Folge göttlicher Vorherbestimmung sei — sie ist ihm einfach das, als was sie im Bewußtsein sich kund giebt, nämlich die Wirkung freien menschlichen Wollens und Nichtwollens. Ganz ebenso geht er in der Bestimmung dessen, was durch die Annahme jenes Wortes, durch die demselben trauende *πίστις* im Menschen bewirkt wird, nicht über das hinaus, was klar und unzweifelhaft im Bewußtsein sich kund giebt. Wenn Paulus diese *πίστις* selber schon als eine That erklärt, die Gott dem Glaubenden als Gerechtigkeit zurechne, so ist das eine Theseis, die nicht aus dem jedem Christen unmittelbar inwohnenden Bewußtsein geschöpft werden kann; von solcher Zurechnung weiß nur die Gnosis etwas, denn sie ist ein Vorgang in der überirdischen Welt; nur durch einen Einblick in die Tiefen der Gottheit (1 Kor. 2, 10.; Röm. 11, 33.) ist zu erkennen möglich, daß Gott den Menschen, der da glaubt, daß Christus seine Sünde gesühnt habe, von dem Momente an, da er diese Zuversicht faßt, anders anschaut, als der Mensch selber zur Zeit noch ist, nämlich daß er ihn im Lichtglanze seiner erst in Ewigkeit wirklich zu erlangenden Vollkommenheit jetzt schon anschaut, also die Idee der Vollkommenheit, die jetzt nur erst in Christus realisirt ist, auch schon wie ein reines Gewand über den Menschen breitet, der dieser Idee factisch noch nicht entspricht, aber durch sein Vertrauen auf Christus und die hierdurch

vermittelte Lebensgemeinschaft mit ihm sich doch schon in den Bereich jener Idee, in den Kreis der von Christus ausgehenden Heilungskräfte gestellt hat. Jacobus dagegen unternimmt es nicht, in jene Tiefen der Gottheit zu schauen, er schaut dafür in das Menschenherz und Menschenleben: da findet er wohl eine Zurechnung, aber nur eine Zurechnung der That; seinem praktischen Sinn sind nicht transcendente Vorgänge zugänglich, desto klarer aber ist ihm, daß das Wort der Wahrheit gegeben ist, um gethan zu werden; Gott hat durch dieses Wort uns gezeugt, hat in uns ein geistliches Leben einströmen lassen, aber nun wirklich zu leben, uns lebendig zu beweisen, das ist unsere Sache, und wie wir nur durch die That zum Bewußtsein jenes inwohnenden Lebens, jener aus Gott empfangenen Lebenskraft gelangen, also nur in der That — nicht im bloßen Denken an das, was über uns in einer himmlischen Welt geschehen sei — uns selig fühlen (1, 25: *μακάριος ἐν τῇ ποιήσει αὐτοῦ ἔσται* — selig wird er sein in seiner eigenen That, nicht im Wissen von einer That Gottes), so hängt auch seine fernere, künftige, vollendete Seligkeit wesentlich von seinem Thun ab. Bei dieser Sachlage, wenn wir sie richtig fassen, verzichten wir selbstverständlich auf jeden Versuch, Paulus und Jacobus auf einen Ton zu stimmen. Baur hat (Neutestam. Theol. S. 279.) über derlei Versuche geurtheilt: „Unleugbar verbinden beide mit der *πίστις* einen ganz verschiedenen Begriff; aber man meine nur nicht, daß Jacobus, wenn er vom Glauben so geringschätzend spricht, neben diesem falschen Glauben noch einen anderen habe, den rechten, denselben, auf den Paulus das Gewicht legt. Der Glaube ist dem Jacobus immer nur der Glaube, von welchem Paulus 1 Kor. 13, 1 f. sagt, daß der Mensch mit ihm für sich allein ein tönendes Erz und eine klingende Schelle bleibe. Diesem Glauben schrieb nun freilich auch Paulus keine rechtfertigende Kraft zu, er sagt vielmehr: *οὐδὲν ὠφελοῦμαι*. Aber der Unterschied ist, daß Paulus diesem leeren, nichtigen Glauben seinen rechtfertigenden gegenüberstellt und von ihm als den wahren unterscheidet, Jacobus aber vom Glauben überhaupt keinen anderen Begriff hat als jenen.“ Dies ist insofern ungenau, als Jacobus keineswegs nur einen „falschen, leeren, nichtigen“ Glauben kennt; gleich 1, 3. ist der Glaube von seiner Wirkung, der Geduld, ganz anders unterschieden, als hernach in Cap. 2. der Glaube von den Werken unterschieden wird, durch die er erst seinen Werth erlangt; es für Freude zu achten, wenn man in mancherlei Anfechtungen geräth, das ist noch kein *ἔργον* im Sinne von 2, 14., sondern es ist solcher Glaube, der die Dinge nicht, wie sie

fleischlich fühlbar sind, sondern sub specie aeterni anschaut, bereits für sich eine That, die nicht erst durch die nachfolgende, allerdings mit Nothwendigkeit aus ihm, aus seiner Prüfung und Bewährung (*το δοκίμιον*), hervorgehende Tugend der Geduld ihre Kräftigkeit beweist, sondern schon als That, als Energie des Glaubens selbst, ihren vollen Werth hat. Noch mehr geht dieser selbstständige Gehalt und die positive Bedeutung des Glaubens aus Vers 6. hervor, wo, im Gegensatz zu dem wider den Zweifler Gesagten, der Glaube als die Macht erscheint, die die Erhörung des Gebetes erzielt. Und welche Intensität diesem Glauben zukommt, das geht aus dem Oppositum, dem *ἀνὴρ δίψυχος* in Vers 8. hervor; der Glaube ist innere Einheit, völliges Aufgehen und Ruhen der Seele in der Macht und Güte Gottes, auf die sie rückhaltslos sich verläßt. Insoweit kann immerhin die *πίστις* des Jacobus mit der *πίστις* nicht des Römer- und Galater-, wohl aber des Korintherbriefs in der von Baur beigezogenen Stelle zusammengestellt werden; denn ein Glaube, der Verge versetzt, thut solche Wunder eben durch die Kraft des Gebetes, wovon Jacobus auch 5, 17 ff. Wunderwirkungen verheißt. Ja, während Paulus von diesem wunderwirkenden Glauben, falls die Liebe nicht Hand in Hand mit ihm gehe, gesteht, daß er nichts davon habe, *οὐδὲν ὀφειλοῦμαι*, so hat bei Jacobus derjenige, dessen Gebet um seines Glaubens willen Erhörung findet, denn doch etwas sehr Reelles, möglicherweise Großes und Wunderbares davon; die Erhörung als solche beweist, daß Gott zu solch einem Menschen in einem Verhältnisse steht, dessen der Nichtgläubige und der *ἀνὴρ δίψυχος* sich niemals rühmen kann, daß er sich als Vater zu ihm, dem Kinde, hält. Ein Glaube, der solch ein Verhältniß begründet, der die Bedingung desselben ist, wie Jacobus ihn auffaßt, ist wahrlich kein schlechter, nichtiger Glaube. Noch mehr. Cap. 5, 15. wird als Wirkung des Glaubens, die er durchs Gebet ausübe, neben der leiblichen Heilung auch die Vergebung der Sünden genannt. Hier also ist der Punct gegeben, wo die Vergleichung der paulinischen und jacobäischen Lehre von Glauben und Rechtfertigung genauer als nach Cap. 2. zu bewerkstelligen ist. Das ist unzweifelhaft das beiden Gemeinsame, daß Vergebung der Sünden demjenigen zu Theil wird, der im Glauben darum bittet; denn daß bei Jacobus zunächst von einer Fürbitte für einen Anderen, einen Kranken, die Rede ist, macht keinen wesentlichen Unterschied. Aber charakteristisch ist nun, daß 1) Jacobus nur sagt: *κὰν ἁμαρτίας ἢ πεποιηκώς*, daß er also das Vorhandensein von Sünden nur als einen möglichen Fall sich denkt, als ein zu den

Leiden der Krankheit noch hinzukommendes geistiges Leiden, das zugleich mit dem leiblichen durch Gottes Wunderhülfe dem im Glauben Bittenden abgenommen wird, — ganz derselbe Gedanke, den Matth. 9, 2—7. geschichtlich illustriert. Die allgemeine Sündhaftigkeit kennt Jacobus wohl, 2, 2. sagt er das unverholen, und auch 1, 14. ist doch nicht blos zu suppliren *ἕκαστος πειραζόμενος πειράζεται κτλ.*, also: Jeder, der überhaupt versucht wird, wird von seiner eigenen Lust versucht, sondern es lautet ganz so, daß Jacobus eine allgemeine Erfahrung aussprechen will, wie auch der Schluß der ganzen Reihe, der Tod, da er allgemein zutrifft, auch beweist, daß die Prämissen allgemein sind. Aber significant ist es nun, daß Jacobus von einer dem Glauben gewissen Vergebung der Sünden nur redet in Bezug auf bestimmte, concrete Sünden, deren sich der Sünder bewußt ist; von einer die Sündhaftigkeit überhaupt betreffenden, die Gesamtschuld des Menschen ein für allemal aufhebenden Rechtfertigung sagt er nichts, und wenn wir von hier aus wieder auf 1, 18. zurückblicken, so ist klar, daß er zwar die mit der Annahme des Evangeliums verbundene Veränderung im Menschen als eine neue Geburt aus Gottes Kraft erkennt, aber daß ihm in diesem Acte die positive Lebensmittheilung oder Lebensschöpfung die Hauptsache ist, neben welcher die negative Seite, die Vergebung der Sünden, die Stillung des bösen Gewissens, als etwas Besonderes gar nicht hervortritt. Darin liegt der Hauptgrund, warum Luther dem Jacobusbrief gegenüber solch antipathischer Empfindung sich nicht erwehren konnte; ihm ist das Sündenbewußtsein und der Trost des erschrockenen Gewissens, die Befreiung von der Sündennoth und Sündenangst überall das Erste, ja das Eins und Alles; bei diesem bleibt er viel ausschließlicher stehen, als es selbst Paulus thut, der doch immer mit der Sündenvergebung, mit der Zurechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit die wirkliche Umwandlung des Sünders in einen Gerechten (wie z. B. Röm. 6.) als ein zusammengehöriges Ganzes denkt. Vollends aber Jacobus — der ist nirgends in Sündenangst zitternd zu sehen; die menschliche Sündhaftigkeit stellt sich ihm nicht als eine dunkle, überwältigende, unheimliche, man möchte sagen geisterhafte Macht dar, nirgends als ein Bann oder Zauber, sondern er sieht sie in bestimmter greifbarer Gestalt, als bestimmte sündige That, als bewußte Uebertretung eines klaren Gesetzes (4, 17.); diese Sünden sind Inhalt des Bekenntnisses und Gegenstand der Abbitte, und dem vertrauensvoll Abbittenden ist Vergebung zugesichert. Also auch hier der klare praktische Verstand, der, von aller Mystik fern,

nur auf das Factische, mit klarem Bewußtsein Erfasßbare, sich richtet, der nicht auf inbrünstige Gefühle, sondern auf beweisbare, thatsächlich vorliegende Dinge seine Theologie baut. Die einzige Stelle, in welcher die *terrores conscientiae* nicht sowohl beschrieben als vielmehr kategorisch gefordert werden, findet sich 4, 9.; denn dort ist natürlich nicht das Anlegen einer Trauermaske, ein heuchlerischer Aschermittwoch nach einem ausgelassenen Carneval anempfohlen; Leid zu tragen, zu weinen und zu klagen, kann Jacobus Einem nur gebieten, weil Grund zu solcher Trauer vorhanden ist und der Mensch, statt sich diesen Grund leichtsinnig aus dem Sinne zu schlagen, vielmehr durch eigenen Entschluß sich dazu hergeben soll, seinem Gewissen Stand zu halten. (Beiläufig mag aber bemerkt werden, daß gerade Jacobus, der Ethiker, einer von jenen neutestamentlichen Schriftstellern ist, die das Wort „Gewissen“ gar nicht kennen.) Aber wie es bezeichnend für den Standpunct unseres Briefes ist, daß die hier geforderte Buße nicht als eine Stufe in der Leiter der Heilsordnung erscheint, sondern, so zu sagen, als Büßung, die sich Christen für bestimmte, vorher genannte Sünden auferlegen, so charakterisirt es den Jacobus gleichfalls, daß die *terrores conscientiae* hier nicht in der Form auftreten, als würde der sündige Mensch plötzlich von mächtiger Gewissensangst überfallen, der er nicht anders entrinnen könne als durch die Zuflucht, die der Glaube zu dem Kreuze des Herrn nimmt und dort findet, — sondern auch dies Leidtragen, dies Weinen ist eine energische That, die Buße ein Joch, das man sich selbst auferlegt. Man kann nicht umhin, zuzugestehen, daß diese und ähnliche Stellen mehr für katholische als für lutherische Ideen einen Anknüpfungspunct darbieten, so freilich, daß, was bei Jacobus rein die energisch-sittliche That ist, vom Katholicismus zum mechanischen Werk, zum kirchlich befohlenen *opus operatum* gemacht wird. — 2) Auch dem Jacobus ist der Glaube die Bedingung zur Erlangung des leiblichen und geistlichen Heiles, also auch der Sündenvergebung. Aber a) charakteristisch ist wieder dieses Zusammennehmen der Sündenvergebung mit allen anderen, auch den leiblichen Heilswohlthaten, während bei Paulus der Glaube ein auf die Rechtfertigung bezügliches *Specificum* ist, unterschieden von dem Berge versetzenden Glauben, dem allgemeinen, frommen Vertrauen auf Gottes Macht und Güte; und b) bei Jacobus offenbart sich der Glaube im Gebet, er giebt nur in diesem sich kund, während bei Paulus dieses Medium zwar nicht ausgeschlossen ist, aber der Glaube, das Glauben schon für sich als That, als Aneignung des Heils er-

scheint. Dem Jacobus ist dieser Glaubensbegriff zu unbestimmt, nur in der concreten Thätigkeit des Betens kann er den Glauben erkennen und anerkennen. Und so ist die Antithese zwischen Paulus und Jacobus — und, können wir sagen, noch in gesteigertem Maße zwischen Luther und Jacobus — genau darin zu erkennen, daß Jacobus sich den ganzen Vorgang in einfach menschlicher Weise als einen Act menschlicher Frömmigkeit und göttlicher Güte vorstellt; der Mensch bittet Gott mit vertrauendem Herzen, es möge ihm seine Sünde vergeben werden, und Gott, der den Demüthigen gnädig ist (4. 6. 10.), vergiebt sie ihm; das geht so einfach zu, daß Jeder es verstehen kann; bei Paulus aber, und noch mehr bei Luther, ist der Glaube etwas Mysteriöses, ein innerliches Wunder; er ist (Baur S. 176.) „das Band einer Lebensgemeinschaft mit Christus, in welcher Christus so in uns lebt, daß Alles, was an uns nur endlich ist, was nur unserem selbstischen Ich angehört, von uns abgethan ist; das Leben im Glauben (Gal. 2, 20.) ist sowohl ein Leben im Fleisch als ein Leben Christi in uns“, und so ist auch die Rechtfertigung ein nach Gottes ewigem Vorsatz, nach der *πρόθεσις*, erfolgender überzeitlicher Act, wunderbar durch und durch, sofern Gott, der Allwissende, den Menschen um solchen Glaubens willen nicht mehr als das ansieht, was er ist, sondern als etwas Anderes, als gerecht und heilig. Der Begriff einer Zurechnung, sei's nach Paulus eine Zurechnung des Glaubens als Gerechtigkeit oder sei's nach dem lutherischen Dogma eine Zurechnung der Gerechtigkeit Christi als unserer eigenen Gerechtigkeit, hätte bei Jacobus keinen Platz.

Stellen wir nun hiernach das Verhältniß in der Art fest, daß die paulinische Weisheit im Ueberirdischen sich bewegt und darum einen mystischen Zug hat, daß sie Gnosis ist, die jacobische Weisheit dagegen durchaus praktisch die Dinge angreift, überall im Bereich des jedem Menschen Erkennbaren, im Bereiche klaren menschlichen Bewußtseins bleibt: so haben wir hierin, wie schon Andere sahen (vgl. Schneckenburger, Beiträge zur Einleitung ins N. T. Stuttg. 1832. S. 201.), einen Gegensatz christlicher Individualitäten vor uns, dessen unverhüllte Anerkennung nur durch eine falsche Harmonistik im Dienste eines irrigen Inspirationsbegriffes verwehrt werden kann. Wenn aber Schneckenburger, indem er verschiedene individuelle Auffassungsweisen für die Eine christliche Wahrheit anerkennt, diese Verschiedenheit näher als einen Unterschied höherer und niederer Stufen bestimmt und dem Jacobus eine niedere — offenbar die niederste unter den neutestament-

lichen Schriftstellern antweist (S. 202: „Der Grund des Mangels — der unvollkommenen Einsicht — darf nicht in den Lesern des Briefes, sondern muß in dem Verfasser gesucht werden, welcher den Kern christlicher Ueberzeugung noch nicht nach allen Seiten durchgebildet hatte“): so glauben wir zu Gunsten des Jacobus gegen solche Location überhaupt Einsprache thun zu müssen. Wäre in Jacobus eine niedere, in Paulus eine höhere Stufe der Erkenntniß repräsentirt, so müßte, weil wir Paulus haben, Jacobus aus dem N. T. entfernt werden; kanonisch kann nur das sein, was nicht auf einer Anfangsstufe steht, sondern in seiner Art ein Vollendetes, ein Classisches ist; wir kehren damit auf den Punct zurück, wo der Brief Jacobi unter die Antilegomena fiel. Jener rein praktische Standpunct, jene verständige Weisheit ist aber der christlichen Gnosis gegenüber nicht ein Geringeres, Niedrigeres, sondern ein Gleichberechtigtes, wie denn immer Christen und auch Theologen existirt haben, ab und an viele oder wenige, denen das Christenthum gerade von der in Jacobus repräsentirten Seite sich in seiner Wahrheit und Heilskraft kundgegeben hat und theuer geworden ist. Ja, wie in der Kirche diese Seite zu Zeiten nothwendig hervortreten muß, um das schwankende Schiff wieder ins Gleichgewicht zu bringen, so achten wir es für providentiell, daß zwischen Paulus und Johannes auch in der Schrift ein Jacobus stehen muß, um denjenigen, die den oft so verschlungenen Gängen auch der apostolischen Gnosis nicht überallhin zu folgen vermögen, die aber, auf Gottes Gnade vertrauend, als Knechte Christi, des Herrn der Herrlichkeit, ihr Leben zu einem reinen Gottesdienst weihen möchten und darum auch ihr Nachdenken dem, was auf ihrem Wege liegt, sei es als ihre Aufgabe, sei es als Hinderniß und Versuchung, treulich zuwenden, — also eben den Christen, die kein Bedürfniß einer Speculation, wohl aber einen ernsten, treuen Willen, ein waches Gewissen haben, die Beruhigung zu geben, daß sie keineswegs von der heiligen und beseligenden Kraft evangelischer Wahrheit, keineswegs vom Reich evangelischer Weisheit ausgeschlossen sind. Mag die Absicht, die den Verfasser des Briefes leitete, namentlich auch bei seiner Polemik über Glauben und Werke, gewesen sein, welche sie will, mag er Pauli wirklicher Lehre oder nur einem ihm erfahrungsmäßig bekannt gewordenen oder bloß befürchteten Mißbrauch derselben haben entgegentreten wollen: sein Brief steht jedenfalls als ein bedeutames Warnungszeichen da, von der apostolischen Gnosis nicht zu irgendwelchem Gnosticismus hinauf- oder vielmehr herabzusteigen und ob dem Speculiren

über Glauben und Rechtfertigung, Wiedergeburt und Versiegelung, Freiheit und Gnade nicht zu vergessen, daß das Christenthum praktisch erlebt und gelebt sein will. — Freilich haben sogar die Theosophen bei Jacobus einen Fund gethan, haben etwas nach ihrem Geschmack entdeckt, das Jacobus aber sicherlich nicht für sie hingerrichtet hat. Cap. 3, 6. nämlich wird von der Zunge gesagt, sie sei *φλογίζουσα τὸν τροχὸν τῆς γενέσεως*. Die Figur des Rades (zumal in Erinnerung an die Vision des Ezechiel) spielt bei J. Böhm, bei Detinger, bei Michael Hahn eine große Rolle; einen neutestamentlichen Halt nun für den Begriff der um einen Mittelpunkt sich bewegenden, immer in sich selbst zurücklehrenden Kräfte, die im geistigen und leiblichen Leben wirksam sind, soll dieses Geburtsrad des Jacobus abgeben. Mag man aber *γένεσις* auf die Geburt und die mit derselben beginnende Lebensentwicklung des Einzelnen oder auf Generationen, auf Völker, auf das Menschengeschlecht, oder auf die Schöpfung im universalen Sinn beziehen: das ist jedenfalls klar, daß man, um solch einen Ausdruck, solch ein Bild wie das des Rades in gehobener Rede zu gebrauchen, kein Theosoph zu sein braucht, zumal wenn man von einem solchen sonst nichts an sich hat. Eben dies führt uns aber noch zu der weiteren Bemerkung, daß an Jacobus auch zu sehen ist, solch ein Mann des praktischen Lebens, der aber mit klarem, scharfen Geiste dasselbe durchschaut und unter die einfachen sittlichen Grundgesetze stellt, sei darum nicht ein trockener, kalter, gemüth- und phantasielofer Verstandesmensch. Mit der Weisheit des A. T. hat unser Verfasser auch einen Reichthum an treffenden Bildern, überhaupt an den Mitteln lebendiger, plastischer Darstellung gemein. Die rollende, sich aufbäumende und stets wieder in sich zurücksinkende, zweck- und ziellos, ruhelos umhergetriebene Meereswoge; die Blume, wie sie blüht und welkt; Pferd und Schiff, wie sie des Menschen Hand mit Leichtigkeit beide regiert; der Funke, der einen Wald in Brand steckt; der Frühlings- und Herbstregen — alles dergleichen steht ihm am rechten Orte zu Diensten und in einfacher Schönheit und klarer Bedeutsamkeit tritt das Bild vor unsere Augen. Nur ein Mann von hellem, offenem Auge, das in Natur und Leben zu blicken gewohnt ist, kann in solcher Sprache reden. Sowohl der schlagende, kernige Ausdruck, die Sentenz, die sich unverlierbar einprägt, wenn man sie einmal gehört hat (z. B. 1, 12. 20. 22. 27. 3, 18. 4, 4. 8. 17. 5, 11. 13. 16.), als die Kunst, mit wenigen Strichen ein ganz concretes Bild zu geben, lebendig zu individualisiren (wie 2, 2—4. 4, 13—15.), — beides ist dem Verfasser in gleich hohem

Grade eigen. So stellt er sich uns in Allem dar als einer der Männer, die von den tiefsten und höchsten Principien evangelischer Wahrheit nicht viel reden, aber in denen diese Principien thatsächlich desto mächtiger vom Centrum nach der Peripherie hinaus wirken; vom Geiste Gottes spricht er nicht (außer der nicht hierher gehörigen Stelle 2, 26. kommt das Wort *πνεῦμα* nur einmal, 4, 5., in einem übrigens unklaren, man möchte sagen, schriftstellerisch oder rhetorisch minder gelungenen Satz vor, der einen brauchbaren Sinn nur giebt, wenn man, wie de Wette u. A., die Frage mit *λέγει* abschließt und auf den vorangegangenen Vers bezieht, das *πρὸς φθόρον* aber im Sinne von Eifersucht nimmt: „bis zur Eifersucht“, nämlich der Welt gegenüber, mit der er eure Liebe oder Freundschaft nicht theilen will,) also nicht über den Geist Gottes, aber aus dem Geiste Gottes redet er; vom Leben Christi in uns sowie von den Modalitäten der Erlösungsthat Christi giebt er keine Auseinandersetzung; aber was er redet, das ruht auf dieser That, das ist eine Frucht jenes Lebens Christi in ihm. Jacobus gehört, so dünkt uns, zu den Menschen, die von dem Element, worin sie leben, gerade darum nicht reden, weil sie darin leben; sie reden aus ihm heraus, aber nicht darüber; sie reden Anderes, während sie über den innersten Grund und Quell ihres Glaubens und Liebens schweigsam sind, und doch fühlt man deutlich, daß auch jenes Andere nur aus diesem Grund und Quell hat hervorgehen können. Das hängt eben mit der oben bezeichneten Individualität zusammen; auch in dieser Beziehung muß ihr ihr Recht gelassen werden; auch in dieser Beziehung darf sich mancher rechtschaffene Christ, der wegen seiner Schweigsamkeit in Bezug auf die transcendente, mystische, speciell-dogmatische Seite seiner religiösen Ueberzeugung trocken, kalt, strohern erscheint im Vergleich mit Solchen, deren Lippen überfließen von Sünde und Gnade, von Glaubensmacht und Geistesleben, von Sacrament und Kirche, — auf Jacobus berufen, der ohne viele Worte von Christo dennoch ein beredter Zeuge Christi, ein Prediger jener *ἀληθεία ἐν τῷ Ἰησοῦ* ist, wovon Eph. 4, 21. geredet wird. Wie Jacobus gerade um dessen willen, was ihn von den anderen Aposteln unterscheidet, dem Kreise derselben und dem N. T. sehr wohl ansteht, so ist's auch wahrlich der Kirche kein Schade, wenn neben denen, die in Zungen reden, auch solch ein Mund die praktische Weisheit des Christenthums verkündet. Wir können nicht so weit gehen, mit Gebser (der Brief des Jacobus, Berl. 1828. Borr. S. V.) zu sagen: „Herrlicher konnte es kein Apostel bekunden, daß Christi Geist ihn beseele,

als Jacobus" — und auch die Bilder, unter denen dort die Vorzüge des Jacobus gepriesen werden — er „ziehe wie ein milder Mond an einem erquickenden Abend in himmlischer Feier an unserer Seele vorüber“, er „erquicke die bedrängte Seele wie der Thau der Nacht die Gefilde; Alles sei sanfter Nachklang des Herrn“ 2c. — dünken uns nicht sehr passend für das so männliche Antlitz, das uns aus diesem Briefe heraus ansieht, für die Hand, die da so kräftig das Leben und die Menschen anfaßt, für das scharfe Auge, das sie durchschaut. Aber es giebt geistige Constitutionen, die sich in der frischen Vergluth, in die sie Jacobus hineinstellt, am meisten heimisch fühlen; es sind das diejenigen, die weder in Mystischem noch in Scholastischem, sondern in einfacher, gesunder, mit klarem Geiste geübter Frömmigkeit das rechte Christenthum und in diesem die echte Lebensweisheit gefunden haben. Daneben besteht freilich mit demselben Rechte eine Gestaltung des religiösen Lebens, die die Gedanken in jenseitige, überirdische Regionen hinlenkt, die den großen Ideen und Thatfachen des Himmelreichs auf den Grund zu schauen, sie durchsichtig zu machen treibt, die den Drang mit sich bringt, ein auf das Schriftwort sich gründendes Weltsystem zu erbauen. Wie viel Tiefes und Herrliches ein Paulus für solche Erkenntniß zu Tage gefördert hat, das ist dankbarst zu erkennen, aber es ist nicht die einzige Art und Weise, göttlich zu denken; auch was uns ein Jacobus denken lehrt, ist Weisheit von oben, Weisheit aus Gott und zu Gott.

Den Predigern alttestamentlicher Weisheit haben wir den Jacobus oben verglichen; er gleicht ihnen, noch näher betrachtet, auch darin, daß nicht nur was er redet, sondern auch was er fordert, zu was er den Weg zeigen und Anleitung geben will, eben nichts Anderes ist als jene Lebensweisheit. Wir haben gesagt, es lasse sich von keinem Lehrpunct behaupten, daß er das eigentliche Thema unseres Briefes sei; so auch sei kein einzelnes Object anzugeben, wider das sich seine Polemik in positiver oder negativer Form richte. Dagegen nun glauben wir einen durch den ganzen Brief verfolgten Zweck in jener Anleitung und Aufforderung zu christlicher Lebensweisheit zu erkennen, einen Zweck, der nicht in logischer Auseinandersetzung nach einer Disposition, gleichwohl aber beharrlich an einer Reihe von Gegenständen zu erreichen gesucht wird, die sich und wie sie sich dem Blicke des Verfassers in der Wirklichkeit darboten. Es fällt schon in die Augen, mit welchem Nachdruck gleich nach dem Anfang des Briefes als die edelste und nothwendigste Gabe und zugleich als diejenige, die Keinem

auf sein Bitten verweigert werde (wie Luc. 11, 13. als solche der heilige Geist genannt wird) die Weisheit hervorgehoben und sofort in der Hauptstelle (3, 13.) die echte, vom Himmel stammende Weisheit nach ihren verschiedenen Merkmalen entgegengesetzt wird der irdischen, menschlichen, teuflischen Weisheit. Die Unterscheidungszeichen bestehen, ganz entsprechend der Denkart des Verfassers, nicht in den Gegenständen des Wissens, so daß die weltliche sich nur etwa auf irdische Angelegenheiten oder Erscheinungen, die himmlische auf jenseitige Dinge bezöge, sondern in der praktischen Haltung, in der ethischen Natur und Wirkung; alle diejenige Weisheit, die keusch (*ἀγνή*, nicht im Sinne von geliebt, sondern unbefleckt durch Schlechtes, Gemeines, was neben ihr in des Menschen Gesinnung existiren könnte, — entsprechend der Sentez im Buch der Weisheit 1, 4: Weisheit kommt nicht in eine boshaftige Seele), die friedlich, mild, jeder Belehrung und Zurechtweisung offen und zugänglich, die also mit rechtschaffener, lauterer Gesinnung verbunden ist und rechtschaffenes Denken und Handeln bewirkt, — alle solche Weisheit ist göttlich, mag nun ihr Inhalt ein Wissen von göttlichen oder von menschlichen, überirdischen oder irdischen Dingen sein (vgl. zu dieser Antithese Joh. 3, 12.) und mag das Mittel ihrer Erkenntniß eine außerordentliche Offenbarung Gottes oder die natürliche Art menschlichen Erkennens und Lernens sein. Alle Weisheit dagegen, besäße sie auch ein Wissen aller göttlichen Geheimnisse, wäre aber nicht *ἀγνή*, hätte also neben sich noch unlautere Gesinnung oder gäbe sich selber kund in Rechthaberei, in Hochmuth, in Streitsucht, ist irdisch, ja dämonisch, — eine These, in welcher auch Paulus trotzdem, daß er sonst die Weisheit der Welt von der *σοφία ἐν μυστηρίῳ* (1 Kor. 2, 7.) nur nach ihrem Ursprung und ihrem Inhalt unterscheidet, laut der Stelle 1 Kor. 13, 2. übereinzustimmen nicht umhin kann. Nach solchen Aussprüchen, wie die unseres Verfassers in der beleuchteten Stelle, muß man sagen: dem Jacobus ist das Christenthum Lebensweisheit, Lebensphilosophie, nicht Mysterienweisheit, nicht Theosophie, nicht Apokalyptik, sondern gesunde, auf Gottes Wort ruhende Lebensanschauung und dieser entsprechende Lebensführung. Dafür liegt ferner in der Stelle 1, 23. ein vortrefflicher Ausdruck vor. Durchzuschauen in das vollkommene Gesetz der Freiheit und darin zu beharren, das eben ist jene Lebensweisheit. Sie erkennt in dem Gesetze Gottes, wie es im Wort der Wahrheit (1, 18.), also im Evangelium, sich kundgegeben hat, wie es dem Verfasser ganz besonders in der Bergpredigt vorschwebt, an die so viele seiner Aussprüche unmittelbar erinnern, ein Gesetz der Freiheit, d. h. ebensowohl ein

Gesetz, das mit Freiheit als ewige Wahrheit aufgenommen und befolgt wird, ein Gesetz für Freie, als ein Gesetz, das den Menschen frei macht, das, indem es wie jedes Gesetz formell ihn bindet, ihm Schranken setzt, doch materiell ihn sich selbst zurückgiebt, ihn der Welt gegenüber — vgl. 1, 27. — als freien Mann hinstellt, der, mit Paulus zu reden (Röm. 8, 12.), nicht mehr dem Fleische pflichtig ist. Der Weise nun ist es, der an diesem Gesetz, das als Spiegel Jedem gleichsam in den Weg gestellt ist, nicht vorübergeht, wie der Thor, sondern er bleibt stehen, er schaut hinein, ja er schaut durch, — ein Zug, in welchem allerdings das Bild verlassen wird, da man durch einen Spiegel nicht durchschaut oder, wenn man dies auch könnte, doch dahinter nichts zu finden wäre, aber insofern dennoch ein passender, bezeichnender Zug, als das Durchschauen ein Vordringen der Erkenntniß von dem Bilde, das der Spiegel giebt, zur Sache selbst, zum Original des Bildes, zur Causalität desselben ist. Ganz so hat auch die alttestamentliche Weisheit das Gesetz durchschaut, sofern sie nicht dabei stehen bleibt: so steht's geschrieben, sondern die innere Wahrheit, die Nothwendigkeit, die Schönheit und Trefflichkeit des Gesetzes erkennt und deshalb nicht bloß der Autorität desselben sich nolens volens beugt, weil sie sich beugen muß, sondern mit Freiheit, mit Freude und Lust dasselbe befolgt. Dahin möchten wir auch das prächtige *ἀπαξ λεγόμενον* in Cap. 2, 8. rechnen, wo er das Gebot der Liebe ein königliches Gesetz nennt. Sicherlich heißt es so nicht bloß, weil es das größte ist im Sinne von Matth. 22, 39., auch nicht, weil es von Gott stammt, denn von diesem stammen sie ja alle; auf der richtigen Spur waren gewiß die Ausleger, die das Gebot ein königliches genannt glauben, weil es Könige mache, nur ist dieser Ausdruck nicht gut gelungen. Das Königliche ist das Hoheitsvolle, Herrliche; wie ein König Gnade und Barmherzigkeit übt, nicht weil ihn ein Gesetz dazu zwingt, sondern nach freier Willensbewegung, weil es königlich ist, Gnade zu üben: so weiß sich der Christ unter das Gebot der Liebesübung nicht wie unter ein Joch gestellt, sondern eben in der Uebung dieses Gebotes fühlt er sich frei, hoch über die Welt gestellt, reich gegenüber der armen Menschheit, womit 1 Petr. 3, 9. zu vergleichen ist, wo auch — ganz im Styl jacoboischer Weisheit — die Forderung, auch die Feinde zu segnen, damit motivirt wird, daß wir berufen seien, den Segen zu beerben; weil wir reich sind, sollen wir geben, im Geben werden wir unseres Reichthums, unserer Herrlichkeit froh. Auch die mehrmals vorkommende Formel: „der soll wissen, daß“ 2c. (3, 1. *εἰδότες*;

5, 20. *γνωσκέτω*; 4, 4. *οὐκ οἶδατε*; 2, 20. *Θέλεις δὲ γνῶναι*; 2, 24. *ὁρᾶτε τοίνυν*; 2, 5. *ἀκούσατε*; 1, 16. *μὴ πλανᾶσθε*), und die entsprechenden Bezeichnungen des Uebels, vor dem gewarnt wird, als eines Selbstbetrugs, was ja wesentlich Thorheit, die größte aller Thorheiten ist (1, 22.), als Wahn (4, 5. 5, 19. 1, 7.), deuten auf dieselbe Grundanschauung; desgleichen die Definition, die 3, 2. von einem *τέλειος ἀνὴρ* gegeben wird, daß nämlich ein vollkommener Mann derjenige sei, der in keinem Worte fehlt, — ein Attribut, das ebenso sehr den Weisen als den Gerechten bezeichnet. Und gleich am Anfang löst sich das Paradoxe der Forderung, man möchte sagen der Zumuthung, das Befallenwerden von Versuchungen nicht nur mit Ergebung zu tragen, als etwas nun einmal Unvermeidliches, sondern es sogar für lauter Freude zu halten, dadurch auf, daß es eben auch hier ganz darauf ankommt, wie man diese Beschwerden ansieht, von welcher Seite man sie anschaut; an sich sind sie nichts weniger als Freude, aber der Weise stellt sich auf einen Standort, von welchem aus sie als Freude sich darstellen. Der Hebräerbrief sagt 12, 11., die Züchtigung, so lange sie erduldet werde, dünke uns nicht Freude, sondern Traurigkeit zu sein; die Antithese hierzu ist nun aber dort bloß die Gewißheit, daß das Uebel uns dereinst eine friedsame Frucht der Gerechtigkeit bringe; Jacobus dagegen, weil er nicht bloß Geduld, sondern Weisheit als Quelle der Geduld lehren will, heißt schon jetzt, während das Uebel noch da ist, es für Freude ansehen. Dieselbe Paradoxie, die eben darin liegt, daß der Christ die Dinge anders ansieht, als der Nichtchrist, tritt 1, 9. 10. hervor; der Niedrige soll sich seiner Hoheit rühmen, von der andere Leute nichts an ihm sehen, die aber seinem helleren Auge offenbar ist, und der Reiche soll sich seiner Niedrigkeit rühmen, d. h. seinen Reichthum und die Ehre, die er demselben verdankt, als bloßen Schein negiren und dafür das Bewußtsein seiner Hinfälligkeit, die ihn dem Armen gleichstellt, so energisch geltend machen, als wäre das ein Ruhm, was in der Welt Augen eine Schmach ist. Diese Kunst und Gewöhnung, die Dinge anders anzusehen, als sie dem Augenschein sich präsentiren, und dadurch eben sich in die Welt zu finden, wie sie ist, — das ist eben ein Hauptstück jener Lebensweisheit; sie sucht und findet das Allgemeine, was den Erscheinungen zu Grunde liegt. — Sofort auch die eingehenderen Erörterungen im ganzen Briefe geben nicht sowohl Vorschriften als vielmehr Gesichtspunkte zur richtigen Auffassung der Dinge, zur wahren Weltanschauung, zur christlichen Lebensphilosophie; es sind Anleitungen zum

Nachdenken über Herz; Welt und Leben. So der Passus über die Nichtigkeit aller menschlichen Pläne, 4, 13—15. und 5, 1—3., Stellen, die noch mehr an die Philosophie Koheleths als an die Proverbien erinnern; so die prächtig durchgeführte Betrachtung über die Zunge, 3, 3—12., die Erörterung der Ursachen, warum die Welt trotz ihres Reichthums nichts hat, weil sie nicht bittet und nichts erlangt, auch wenn sie bittet, 4, 2—4. Ueberhaupt bemerken wir eine überaus feine Art, christliche Reflexionen anzustellen, um dadurch jene Lebensweisheit zu gewinnen. Jacobus lehrt 4, 7. das ruhige, geduldige Warten des Landmanns auf den seinem Acker nöthigen Regen betrachten, um daraus den Schluß zu ziehen: wie es der Mühe werth ist, auf die Zeit der Reife zu warten, weil die Frucht dann eine so köstliche ist, — eben das Kostbarste braucht Zeit, um zu Stande zu kommen: so ist's auch wohl der Mühe werth, unter den Mühen und Drangsalen des Erdenlebens auf die himmlische Ernte in Geduld zu warten, und wenn der Landmann für sein täglich Brod solcher Geduld fähig ist, nun so werde ich's auch vermögen, auszuhalten, bis die rechte Zeit kommt.

Charakteristisch aber für diese ganze Denk- und Lehrweise ist es nun, daß, während Jacobus so in christlichem Denken von allem Augenschein absehen und die Idee an die Stelle der greifbaren Wirklichkeit setzen lehrt, andererseits seine Beweise lauter Argumente ad oculos sind. Der Schriftbeweis ist an sich schon wenige bei ihm und diejenigen, die er anwendet, sind weit entfernt von dem, was wir theologische Methode nennen können, vollends aber von aller Allegorie, von allen Anklängen an rabbinische Demonstration: ein Punct, der gerade bei einem Autor, der für Judaisten schreibt, doppelt schwer ins Gewicht fällt. Wenn Jacobus 2, 8 ff. die mosaischen Gebote citirt, wenn er überhaupt häufig Anklänge alttestamentlicher Schriftstellen wie 5, 12. an die Bergpredigt vernehmen läßt, so sind das nicht Schriftbeweise, sondern er eignet sich einfach Schriftlehren an und verwendet sie in selbstständiger Weise. Einen Schriftbeweis giebt er 2, 21., aber er stützt sich, was ein großer Unterschied ist, nicht auf Schriftworte, die, über menschliches Denken hinausgehend, bloß deswegen Beweiskraft haben, weil es Schriftworte sind, wie Paulus in den entsprechenden Stellen Gal. 3, 6., Röm. 4, 3. thut, sondern Jacobus stützt sich auf die Geschichte, auf die Thatsache, — daß nämlich Abraham seinen Sohn Isaak zu opfern bereit gewesen sei, und daraus läßt er nun den Leser selber den evidenten Schluß machen: dieses

Verhalten Abraham's war eine That, also ist er um einer That willen gerecht und ein Freund Gottes geheißen worden. (Aehnlich B. 25. von der Rahab.) So werden nun auch sonst biblische Exempel als Be-
weise angeführt, 5, 10. 11, 17. die Propheten, Hiob und Christus als Beispiele der ausharrenden und von Gott reich belohnten Geduld (denn daß das τέλος κυρίου nicht das Ende sein kann, das Gott den Leiden Hiob's gemacht hat, sondern der Tod Jesu, ist uns außer Zweifel, s. Jahrb. f. D. Th. Bd. III. 1858. S. 665. Note; wir freuen uns, hier auch mit Lange uns in Uebereinstimmung zu finden, Theolog.-homilet. Bibelwerk, 13. Theil des N. T. S. 108.) — und Elias als Beispiel von der Kraft des eindringlichen Gebets. Aber wie er die beiden ersten Beispiele einfach hinstellt, sie durch sich selbst, durchs bloße Hören und Sehen (jenes auf den einer grauen Vorzeit angehörigen Hiob, dieses auf den der Gemeinde so nahe stehenden gekreuzigten Heiland bezüglich) wirken läßt, so knüpft er an den Elias B. 17. eine echt jacobäische Reflexion: Elias war ein Mensch wie wir; in solcher Weise stellt sonst die Schrift die Propheten uns ja nicht gleich. Luc. 9, 54—56 z. B. wird den beiden erzürnten Jüngern jedes Recht abgesprochen, sich mit Elias vergleichen zu wollen. Jenes Demonstriren ad oculos ist besonders glücklich ausgeführt 3, 3—12. 4, 13—17.; Jeder, der gesunde Sinne hat, muß gestehen: „Ja, so ist's“, und wenn nur die Gedankenlosigkeit, das Nicht-Aufmerken des großen Haufens daran Schuld ist, daß erst ein Jacobus daran erinnern muß, so ist das ja eben der Unterschied zwischen dem, der eine Lebensanschauung, eine Lebensphilosophie hat, von dem, der keine hat, daß jener, weil er vom höheren Standort das Wirkliche betrachtet, Vieles und Wichtiges erblickt, was dieser, ins Nächste und Augenblickliche versunken und verstrickt, gar nicht gewahr wird.

Beachtung verdient ein dem Jacobus ebenfalls eigener Ausspruch, der auch einen Beweis aus der vor Augen liegenden Wirklichkeit nimmt. Cap. 5, 11. werden die Leidenden damit zum geduldigen Ausharren ermuntert, daß ihnen in Erinnerung gebracht wird: Siehe, wir preisen selig die Dulder. Nicht die wirkliche Seligkeit, sondern die Seligpreisung dient hier als Motiv; diese aber findet statt in der Gemeinde, sei es, daß Jacobus schon bestimmte Hymnen zu Ehren der Märtyrer und überhaupt der im Glauben Heimgegangenen vor Augen hat, was aber schon ein Zeichen späterer Abfassung des Briefes wäre, oder sei es, daß er nur die Art und Weise im Auge hat, wie in der Gemeinde öffentlich und privatim von den Hingeshiedenen ge-

prochen wird, — ein Punkt übrigens, in dem sich ebenfalls eine andere Anschauung kundgibt als 3. B. 1 Theff. 4, 13 ff. Der Werth aber, den dieses Seligpreisen der Vollendeten als Motiv für die noch im Leiden Stehenden hat, besteht nicht darin, daß man, um dereinst auch selig gepriesen zu werden, also um des Ruhmes willen, ausharren soll, sondern die Seligpreisung, obwohl sie der Ausdruck subjectiver Empfindung und Gesinnung ist, trägt doch die Bürgschaft ihrer Wahrheit, also die Gewißheit, daß die Seliggepriesenen wirklich selig sind, in sich selbst, weil wir Christen es sind, die solche Seligpreisung aussprechen; dieses auf des Herrn Verheißung sich stützende Gefühl kann nicht täuschen — ein Argument, das Paulus 1 Kor. 15, 17. 18. ebenfalls anwendet; auch ihm ist der Gedanke, daß die in Christo Entschlafenen sollten verloren sein, daß unser Glaube eitel sei, so unmöglich, daß er eben aus dieser subjectiven Unmöglichkeit, dieser Unerträglichkeit des Gedankens auf die objective Wahrheit des Gegentheils schließt. Bei Jacobus nun ist jener Ausspruch darum so charakteristisch, weil es gerade zu der von ihm repräsentirten praktischen Lebensweisheit gehört, in alledem, was thatsächlich vorliegt, auch den Sinn und die Bedeutung wahrzunehmen, die dasselbe in sich trägt. Der Alltagsmensch und ebenso der Idealist, dessen Auge von der Wirklichkeit sich abwendet, weil er in dieser nur das Schlechte, das Geringe sieht, — sie gehen gleichgültig an tausend Erscheinungen im Leben, in Natur und Geschichte, in Religion, Wissenschaft, Kunst und Staatsleben vorüber; die praktische Weisheit dagegen findet überall etwas zu lernen, sie sieht im Einzelnen, Zufälligen einen Zusammenhang, eine Bedeutung. So ist dem Jacobus der Umstand, daß die Gemeinde die Vollendeten selig preist, nicht etwas nun einmal Vorhandenes, Uebliches; sinnig betrachtet er diesen Zug im Gemeindeleben und findet in ihm jene Bürgschaft des Seligseins und jenen Impuls zur Geduld und Treue.

Wir haben das Gemeindeleben genannt. Dieses tritt in der Moral des Jacobus sehr zurück hinter dem, was dem christlichen Leben des Einzelnen als Norm und Motiv vorgehalten wird. Wo vom Zusammenleben die Rede ist, da hat er nur das Sittliche, nicht das Kirchliche, also nicht Fragen über Verfassung und Cultus, sondern die Tugenden der Friedfertigkeit, der gegenseitigen Schönung, der leiblichen und geistlichen Hülfsleistung im Auge. Nur die oben herausgehobene Stelle über die Seligpreisung der Todten — von der es aber, wie gesagt, zweifelhaft ist, ob sie auf ein Moment des Cultus bezogen,

liturgisch und hymnologisch verstanden werden darf — und die Stelle 5, 14. 15. deuten nach kirchlicher Seite hin. Hier werden die *πρεσβύτεροι τῆς ἐκκλησίας* genannt, die man zu einem Kranken rufen soll, damit sie über ihn beten und ihn mit Del salben. Es liegt allerdings nahe, hier an die Presbyter und eine amtliche Function derselben zu denken; man könnte hier einen neutestamentlichen Ausdruck für die Pastoralpflicht des Krankenbesuches finden. Wenn diese Auffassung richtig ist, so ist auch die von Schneckenburger gemachte Bemerkung richtig, daß, da nur die Presbyter und nicht der Bischof genannt ist, die Abfassung des Briefes in eine frühe Zeit fallen muß, wo sich der Bischof noch nicht aus dem Presbytercollegium hervorgehoben hat. Aber es ist auch wohl zu beachten, daß 1) die Salbung mit Del und das Gebet eine Heilwirksamkeit ausüben sollen, welche niemals Sache eines Amtes, sondern nur eines vom Amte ganz unabhängigen (1 Kor. 12, 11: *πάντα ταῦτα ἐνεργεῖ τὸ ἐν πνεῦμα διαιροῦν ἰδίᾳ ἐκαστῷ καθὼς βούλεται*) Charisma ist; daß 2) B. 15. nicht gesagt wird, das Gebet der Presbyter und ihre Salbung, sondern das Gebet des Glaubens werde dem Kranken helfen, und daß 3) B. 16. nicht gefordert wird, der Kranke müsse den Presbytern seine Sünden bekennen, sondern es soll Einer dem Anderen, *ἀλλήλοις*, dieses Bekenntniß ablegen, was also wie die folgende Ermahnung: „Betet für einander“, jede amtliche Superiorität und Autorität ausschließt und volle brüderliche Gegenseitigkeit anzeigt. Deshalb ist wohl die Ansicht von Theile nicht zu verwerfen, der unter den *πρεσβύτεροι* nicht ein amtlich bestehendes Collegium, sondern die Alten, die Greise in der Gemeinde, also die Männer der Erfahrung, denen persönlich eine väterliche Würde beizuwohnt, verstehen will. Es paßt dies insofern besser zum ganzen Charakter des Briefes, als dann auch in dieser Stelle nur eine sittliche, nicht eine kirchliche Function verlangt ist, nur eine brüderliche Handreichung, die gegenseitig werden soll, nicht ein kirchenamtlicher Act, der zur Prærogative Einzelner gehörte. Freilich bleibt immer eine Schwierigkeit übrig in der Salbung mit Del. Als Universalmittel gegen alle Krankheiten konnte am allerwenigsten ein Mann wie Jacobus das Del empfehlen; aber auch wenn er (s. Luther im Comm. S. 209.) das Salben mit Del nicht eigentlich anordnet (was er unferes Erachtens doch eigentlich thut), sondern es blos als einen Gebrauch stehen läßt, oder wenn er dasselbe nur als Symbol der Geistesheilung beizog, die beides, sowohl die leibliche Genesung als die Sündenvergebung, bewirken sollte, so bleibt es immer höchst auffallend,

daß er hier ein solches Symbol anordnet und Gewicht darauf legt, während er doch z. B. 1, 18. nicht einmal die Taufe neben dem Worte der Wahrheit nennt und ebenso wenig im Zusammenhange mit der Sündenvergebung an das Abendmahl erinnert. Auch in den Evangelien wird nur Marc. 6, 13. von den ausgesandten Jüngern berichtet, daß sie zu ihren Heilungen Del angewendet hätten; da der Herr selbst dieses Mittel niemals angewendet hat (die anderen Evangelisten wissen freilich auch von den Jüngern nichts dergleichen zu berichten), so wäre wohl zu sagen, die Jünger hätten solch ein äußeres Medium noch bedurft, weil ihnen noch der Muth, die Glaubenskraft fehlte, durchs Wort allein eine Heilung zu vollbringen, in ähnlicher Weise hätten nun auch später die Apostel solches Mittel nicht mehr bedurft, wohl aber die Gemeindeglieder. Vielleicht jedoch ist bei der Jacobusstelle nicht sowohl an Marc. 6, 13. als (da dem Verfasser ohnehin die Bergpredigt am meisten präsent ist) an Matth. 6, 17. zu denken, wo das Salben (natürlich mit Del) als eine Art Festschmuck, als Zeichen freudiger, getroster Stimmung erscheint, was in unserer Stelle insofern passen würde, als es der Ausdruck des gläubigen Vertrauens wäre, sich schon wie ein Genesener, der ein Freudenfest feiert, salben zu lassen, noch ehe die Genesung wirklich eingetreten ist. Diese Auffassung hat wenigstens das für sich, daß sie in die ganze Denkweise des Jacobus, wie sie sich uns oben dargestellt hat, am ehesten paßt, während bei jeder anderen eine gewisse Inconsequenz kaum zu leugnen sein würde.¹⁾

Fassen wir schließlich noch die speciellen Sittenregeln ins Auge, die Jacobus giebt, so tritt, gemäß jener auf Erfahrung, Beobachtung und Reflexion gegründeten Lebensweisheit, eine große Anzahl Sentenzen hervor, die entweder dem Jacobus ganz eigenthümlich angehören oder die, auch wenn sie an alt- und neutestamentliche Sätze sich anlehnen, denselben doch irgend eine concretere Bestimmtheit, eine schärfere Fassung, eine praktische Wendung und Deutung geben, die sich dann eben in dieser Form ganz dazu eignen, christliche Sprüche

¹⁾ In einer von der Jungfrau Trudel gegründeten, seit ihrem Tode von Samuel Zeller fortgeführten, alle Medicamente ausschließenden Heilanstalt in der Schweiz wird der Kranke damit geheilt, daß ihm mit Gebet die Hände aufgelegt und er mit Del gesalbt wird, und zwar geschieht dies in den Versammlungen. Ob das Del wirklich als wesentliches, unentbehrliches Ingrediens gilt, ist uns nicht bekannt; der Grund der Anwendung ist eben nur die Vorschrift des Jacobus.

wörter zu werden. Wir machen in dieser Beziehung noch auf Folgendes aufmerksam.

Cap. 1, 19. steht die Regel, es solle jeder Mensch schnell sein zu hören, langsam zu reden, langsam zum Zorn. Man kann nicht schöner, bündiger, behältlicher die Art des Weisen — man möchte sagen, die christliche Diplomatie zeichnen, als mit diesen wenigen Strichen. Ueberall aufmerksam sein, Alles, was dem Auge und Ohr sich darbietet, wahrnehmen und sofort still im Herzen bewegen, dagegen aber kein unüberlegtes Wort sprechen, Andere sich aussprechen lassen und still sich das Seine merken („sein Theil denken“ sagt man in Schwaben) und erst reden, wenn ein Verus dazu vorhanden und wenn man seiner Sache gewiß, wenn man auch der Wirkung, die das gesprochene Wort auf Andere ausübt, sich klar bewußt ist: das ist das Verhalten der christlichen Besonnenheit, das uns viel Sünde, viel Verdruß erspart. Welch vielsagendes Wort ist aber auch die Forderung, langsam zu sein zum Zorn! Derjenige Zorn, der *δικαιοσύνην θεοῦ οὐ κατηγορεῖται*, der „kein geeignetes Organ der Gerechtigkeit Gottes ist“ (Lange), durch den wohl vermeintlich das Unrecht gestraft, in Wahrheit aber vielmehr neues Unrecht gethan, Böses mit Bösem vergolten wird, — dieser Zorn pflegt nicht langsam zu kommen, er heißt Sähzorn, wie ein Tiger fährt er los und auf seine Beute zu; habe ich also gelernt, zum Zorne langsam zu sein, so kommt es gar nicht bis zum Zorn. Andererseits ist nicht aller und jeder Zorn damit ausgeschlossen (wie Eph. 4, 26.); es giebt auch ein Zürnen, das mich nicht überwältigt, nicht in plötzlicher Hitze ausschlägt, sondern dessen ich vollkommen Herr bleibe, das eben darum erst dann eintritt, wenn das Böse als wirkliches Böses in seinem schlechten Grunde und in seiner Hartnäckigkeit offenbar wird; ein solcher Zorn kann dann im Namen Gottes schelten und strafen, er also *κατηγορεῖται δικαιοσύνην θεοῦ*.

Nach 1, 27. besteht der rechte, Gott wohlgefällige Gottesdienst darin, Wittwen und Waisen in ihrer Trübsal zu besuchen und von der Welt sich unbesleckt zu erhalten. Wie schön ist hier das Wort des Herrn individualisirt: Ich bin krank gewesen, und ihr habt mich besucht! Unzähligemal warnt das A. T. in Gesetz, Propheten und Weisheitsprüchen davor, der Wittwen und Waisen Recht zu biegen; Wittwen und Waisen werden damit getröstet, daß Gott ihr Richter, ihr Vater sei; aber durch Jacobus' Wort wird nun der Christ zum Träger und Ausrichter solcher Barmherzigkeit Gottes bestellt. Und

nicht ein Almosen nur sollst du ihnen hintwerfen, sondern selbst zu ihnen gehen, die Kunst des Tröstens üben, weinen mit den Weinenden. Und welcher schöner Gegensatz liegt in der anderen Hälfte der Regel! Dem Elend in der Welt sollst du nicht fern bleiben, als ginge es dich nichts an; aber während du so, gleich dem Herrn, in der Ärmsten Hütten einzugehen dich nicht scheuest, soll doch die Welt, in die hinein und durch die du hindurch mußt, dich nicht mit ihren schmutzigen Fingern berühren. In der That, eine ganze Moral in zwei Sätzen!

Cap. 2, 10. ist gesagt: wenn Jemand auch das ganze Gesetz halte, er sündige aber wider ein einziges Gebot, so habe er eo ipso das ganze Gesetz übertreten. So hatte wohl schon das Gesetz selber Deut. 27, 26. seinen Fluch gelegt auf Jeden, der nicht alle Worte des Gesetzes halte, und Jesus hatte Matth. 5, 19. denjenigen, der auch nur eines der kleinsten Gebote übertrete, als den Kleinsten im Himmelreich bezeichnet (was ungefähr denselben Sinn hat wie die Letzten Matth. 19, 30. 20, 16.). Aber wie viel bestimmter ist dies nun bei Jacobus präcisirt, indem er das Gesetz mit der Vielheit seiner Vorschriften als Einheit fassen lehrt! Weil in jedem einzelnen Gebot das Grundgebot enthalten ist, so wird mit jeder, auch materiell kleinen und vereinzeltten Uebertretung dieses Grundgebot verlegt, dem Willen Gottes durch menschlichen Ungehorsam zuwidergehandelt; alle übrige Gesetzesbeobachtung erweist sich schon durch diese Uebertretung des einzelnen als innerlich unwahr und werthlos. Einen Gesetzesjuden finden wir aber auch in dieser Stelle nicht; in diesem Sinne kann jeder Christ, könnte auch Paulus von Gottes Geboten reden.

Nach 3, 2. ist der ein vollkommener Mann, der auch in keinem Worte fehlt. Den Werth und die Bedeutung des Wortes hat schon das Evangelium Matth. 12, 36. 15, 11. angezeigt; vor elendem Geschwätz ist Eph. 4, 29. 5, 4. gewarnt; aber den gereiften, gebildeten Christen kennzeichnet es nun nach Jacobus, daß er nicht nur nichts Schamloses, nichts Unwürdiges redet, sondern daß ihm auch kein Verstoß im Reden begegnet, daß ihm das rechte Wort zur rechten Zeit zu Gebote steht. Nur ein Solcher soll auch zum Lehramt befähigt geachtet werden; aber nicht der Lehrer nur soll nach 1, 4. ein vollkommener Mann sein, vielmehr hat jeder Christ darnach zu streben, daß er keines seiner Worte zu bereuen oder zurückzunehmen habe. Ein Solcher allein sei dann auch im Stande, den ganzen Leib im Zaume zu halten, was natürlich (da unter *σωμα* ohne alle weitere

Andeutung keinesfalls die Gemeinde, die Kirche, verstanden werden kann, an die die Nennung des Lehramtes B. 1. erinnern könnte) nur denselben Sinn hat, wie nachher die Zunge als leibliches Glied zum Subjecte einer so großen Wirksamkeit gemacht ist; wer das unbändige Glied des Leibes im Zaume zu halten versteht, der versteht eben damit, den ganzen Leib, hier also den ganzen Menschen, den mittelst seiner Glieder handelnden Menschen, in Ordnung zu halten. Es ist dies eine ethische Wahrheit, welche dadurch nicht entkräftet wird, daß ja das Beherrschen der Zunge nur die nach einem einzelnen Punkte hin gehende Wirkung der allgemeinen Selbstbeherrschung ist; praktisch bewährt es sich immer, daß, wer seine Zunge bemeistert — dies nämlich eben, um ein im Sinne christlicher Weisheit vollkommener Mann zu sein, nicht um als geriebener Weltmann, als schlauer Diplomat die Menschen zu täuschen — durch diese Zucht, in die er seine Worte nimmt, die sittliche Kraft, Ruhe und Besonnenheit erlangt, um auch sein Handeln, ja durch Rückwirkung vom Aeußeren aufs Innere selbst sein Wollen und Denken in gesetzmäßige Ordnung zu bringen.

Cap. 4, 4. wird als etwas, was Jeder wissen solle, in Erinnerung gebracht, daß der Welt Freundschaft Gottes Feindschaft sei, was aber sehr zweckmäßig damit erläutert wird, daß, wer der Welt lieb sein wolle, wer's also darauf anlege, ihrer Gunst theilhaftig zu sein, als Gottes Feind sich zu erkennen gebe, als Gottes Feind gleichsam Front mache (*καθίσταται*). Denselben Gedanken haben wir 2 Kor. 6, 14—18. vor uns, aber er ist bei Jacobus bündiger, einschneidender, eine gewaltige Antithese, die keine Neutralität zwischen Gott und Welt, keinen Dienst zweier Herren duldet; und wer denn die Welt sei, mit der gut Freund sein zu wollen so verderblich werde, das braucht er nicht näher auseinanderzusetzen, weil die Kennzeichen in den vorhergehenden Versen deutlich angegeben sind. Insoweit aber nicht Genüsse (*ἡδοναί*, B. 1. und 3.) das Wesen der verpönten Welt ausmachen, sondern sie aus Menschen besteht, läßt das *ὅς ἀνβοληθῇ φίλος εἶναι τοῦ κόσμου* darüber keine Unklarheit, daß nicht das freundliche Wohlmeinen mit allen Menschen, sondern das Buhlen um die Gunst des im Weltfinn dahinlebenden großen Haufens es ist, was den Menschen zum Feind Gottes macht. Ein feiner Zug ist in der Schilderung der Welt auch die Bemerkung, sie erlange auch durchs Beten nichts, *διότι κακῶς αἰτεῖσθε, ἵνα ἐν ταῖς ἡδοναῖς ὑμῶν διαπάρησθε*. Es giebt ein Beten, wodurch doch nur das Fleisch Güter er-

langen will, die es alsdann dahinnimmt wie einen Raub, das also, wo des Menschen Arm zu kurz ist, den Arm Gottes in Bewegung setzen will, aber nur, um ihn zum Handlanger für fleischliches Gelüste zu machen.

Zu einem wirklichen, in frommer Christen Mund einheimischen Sprichwort ist die Stelle 4, 15., die sogenannte *conditio Iacobeae*, geworden. Auch hier liegt nur die concrete praktische Gestaltung, die Individualisirung eines allgemeinen Satzes vor — nämlich der Unzuverlässigkeit aller menschlichen Dinge, in Folge welcher der Weise nie einen Plan, wie man im Handel sagt, „auf stet und fest“ macht, sondern immer mit dem Vorbehalt, daß ebenso gut auch Alles zu Wasser werden könne, was sich der paulinischen Regel anreihet, daß, die sich freuen, sollen sein, als freuten sie sich nicht, und die da kaufen, als besäßen sie es nicht (1 Kor. 7, 30.). Aber wie einfach, wie unmittelbar im Leben anwendbar ist die von Jacobus gegebene Form! Wie drückt sie demjenigen, der sie sich angeeignet hat und Gebrauch von ihr macht, den Stempel jener Besonnenheit auf, die sich überall und immer in Gottes Hand weiß, die das Ihre thut nach bestem Wissen, aber den Erfolg allezeit in Gottes Hände legt!

Von der Sentenz 4, 17. läßt sich das Urbild schon in Luc. 12, 47. erkennen. Aber während dort das höhere oder geringere Strafmaß bestimmt wird, je nachdem ein Uebertreter des göttlichen Gebots dieses Gebot gekannt oder nicht gekannt hat, so ist hier von der Unterlassungssünde in specie die Rede und damit für ein Moment der sittlichen Lebensaufgabe der richtige, präcise Ausdruck gegeben, dessen praktische Wichtigkeit Jedem einleuchtet. Ist doch das Urtheil ein gewiß richtiges, daß vieler Menschen Hauptschuld in Unterlassungssünden besteht, eine Schuld, die um so gefährlicher ist, weil sie ihrer Negativität gemäß weit weniger positiven Druck ausübt. Diesen Punkt für die christliche Sittenlehre fixirt zu haben, ist sicherlich ein Verdienst, das zum Gesamtwertb unseres Briefes mitgerechnet werden muß.

Sehr abrupt tritt 5, 12. das Verbot des Schwörens ein, das Lange zwar dadurch in einen Zusammenhang mit dem Vorigen setzt, daß er — da ja der ganze Brief gegen den Fanatismus, zunächst den jüdischen, gerichtet sein soll — das Schwören im Sinne von Sich=Verschwören nimmt, freilich mit der Restriction, daß nicht blos das Conspiriren — für das doch nicht *ὁμνέειν*, sondern *συνομνύναι* stehen müßte —, sondern schon das Schwören selbst, der Eid für sich,

gemeint sei, da ja alles Schwören ein Sich=Verschwören, Sich=Verfluchen sei (Matth. 26, 74.). Abgesehen von der politischen Beziehung, die unseres Erachtens in dieser Stelle mit nichts angedeutet ist, giebt diese Identificirung von Schwören und Sich=Verfluchen allerdings die richtige Handhabe zur ethischen Würdigung des ganzen Ausspruchs. Daß das Eidverbot nur für einen idealen Zustand der Kirche gegeben sei, das läßt sich wenigstens dem Jacobus gegenüber nicht geltend machen, der überall das Wirkliche vor Augen hat und mit reellen Anordnungen ins wirkliche Leben eingreifen will. Auch die andere Ausflucht, die man der Bergpredigt gegenüber für zulässig achtete, daß nämlich nur bestimmte Arten von Schwüren, wie sie unter Israel in Gebrauch gewesen, nicht aber das Schwören selbst untersagt sein soll, ist hier nicht möglich. Der Beisatz *μήτε ἄλλον τινὰ ὄρκον* schließt Alles, was überhaupt ein Schwur ist, absolut aus. Behalten wir aber gerade jene Auffassung des Eides im Auge, wonach er wesentlich eine Verwünschung ist, die man im Falle der Lüge über sich selbst ausspricht, dann brauchen wir von der Absolutheit des Verbots nichts abzumarkten; ein Eid in diesem Sinn ist schlechthin Sünde, wie jeder Fluch eine Sünde ist. Das auffallende *πρὸ πάντων* am Anfange des Verses, wodurch dem Eidverbot eine ganz unverhältnißmäßige, universale oder principielle Wichtigkeit gegeben wird, erklärt sich auch wohl so am besten, daß man an dieser Enthaltung von allem Schwören, an dieser einfachen Bejahung und Verneinung den Christen alsbald vom Weltmenschen müsse unterscheiden können. Die Geduld, von der vorher die Rede war, ist eine stille, so zu sagen, obscure Tugend; da man vielfach der Menschen Leiden nicht kennt, so kennt man auch ihre Geduld nicht; jene einfache Wahrhaftigkeit aber, die keine Bethenerungen als Hülfsmittel braucht, ist Jedermann erkennbar; ja, es verhält sich damit wie oben mit dem Nicht-Fehlen in einem Worte; diese Zucht des Wortes wirkt als heilsame Zucht aufs Innere zurück. Die ganz verschiedene Fassung des Eides als feierlichen Bekenntnisses, daß man wisse, vor wem man stehe, und diesen, den Unwissenden, fürchte, — ist damit principieell nicht auch verurtheilt; das Verbot lautet allerdings so allgemein, daß der Christ sich niemals zu einem Eid anbieten oder herandrängen, ebenso wenig im Alltagsleben, in der Unterhaltung sich eine eidesähnliche Bethenerung erlauben wird; aber daß der christliche Staat — der sich hiesfür ja auf Hebr. 6, 16. zu berufen das Recht hat — auch nicht schwören lassen dürfe, ist damit ebenso wenig gesagt, als daraus, daß es Sünde

ist, wenn der Mann sein Weib verstößt oder überhaupt ein Gatte die Ehe innerlich zerstört, daß also eine Scheidung niemals ohne vorangegangene Sünde geschehen kann, gefolgert werden darf, daß es auch Sünde sei, von Obrigkeit wegen ein Eheband zu lösen.

Der 13. Vers desselben Capitels, der sich unstreitig viel passender unmittelbar an B. 11. angeschlossen haben würde, ohne daß B. 12. mit einem so ganz fremdartigen Gedanken in Folge der desultorischen Weise des Verfassers dazwischen eingetreten wäre, enthält eine Vorschrift, deren erster Theil zwar auch in anderen biblischen Stellen vorkommt, z. B. 1 Petr. 4, 19., deren zweiter Theil aber dem Jacobus wieder eigen ist. Braucht es, möchte man fragen, noch einer besonderen Vorschrift, was man zu thun habe, wenn man fröhlichen Muthes ist? Es ist zunächst an 4, 9. zurückzudenken, wo es ganz anders lautet; hier, 5, 13., wird nicht gefordert, daß die fröhliche Stimmung unterdrückt, das Lachen in Weinen umgewandelt werde; das εὐθυμεῖν steht dem Christen als Recht zu, es wird ihm ebenso von Gott geschenkt, wie das κακοπαθεῖν von Gott über ihn verhängt wird. Aber nun lautet die positive Regel: solche Fröhlichkeit soll nicht nach der Weltart sich ausdrücken, nicht zur Ausgelassenheit, zum Leichtsinne werden; ist sie ein Fröhlichsein in Gott, dem Quell und Geber aller guten und vollkommenen Gabe, so wird sie wohl auch zum Gebet, zum Dankgebet; aber die Fröhlichkeit bedarf zu ihrem Ausdruck und zu ihrer Selbstbefriedigung eine Thätigkeit, eine Offenbarungsweise, die ebenso der stärkeren inneren Erregung als stärkere Kraftäußerung entspricht, wie sie der inneren Vergnügtheit durch Darreichung von Vergnügen, durch einen Genuß entgegenkommt. Das ist der Gesang; mit dem Worte ψάλλειν will Jacobus wohl zumeist zum Gebrauche der jenem Zwecke so reichlich entsprechenden, den δώδεκα ψαλμοῖς ja geläufigen Psalmen des A. T. auffordern, die nun für den Christen, der ihre Prophetie erst recht zu deuten versteht, einen noch höheren Werth haben als für den Juden. Eine Aufforderung zu eigener freier Poesie kann wohl nicht in jenem Worte gefunden werden; denn wenn auch dem Verbunn ψάλλειν eine weitere Bedeutung gegeben werden kann als dem Nomen ψαλμός, so ist doch das Liederdichten nicht Jedermanns Sache, auch nicht Sache jedes in Gott fröhlichen Gemüths. Die ganze Stelle ist aber wieder echt jacobisch, weil sie die allgemeine Haltung des Christen unter den Gegenständen des irdischen Lebens individualisirt und einfach praktische, unmittelbar brauchbare, seelsorgerlich-weise, Jedem einleuchtende Anweisungen giebt

Der Schluß des Briefes, 5, 19. 20., ist wohl psychologisch veranlaßt durch dasjenige, was schon B. 14 ff. über geistliche Unterstützung, über seelsorgerliche Behandlung Kranker gesagt war. Nicht bloß aber, wenn ein kranker Bruder die erfahrenen Brüder ruft, soll solcher Dienst geleistet werden, sondern es wird hier gleichsam ein Preis ausgesetzt für Befehrung der Sünder, denen somit die echte Bruderliebe nachgeht, sie aufsucht, um sie zu retten. Es ist auch hier wieder der energische, thatkräftige Charakter der von Jacobus gepredigten Moral; der Christ sorgt nicht nur für seine eigene Seele und Seligkeit; er springt auch nicht bloß dem Bruder bei, wenn dieser in seiner Noth ihn ruft; er betet nicht bloß für ihn, sondern er weiß sich auch berufen, dem Sünder sich in den Weg zu stellen, ihn umzuwenden von seinem Irrwege; es ist hier, wenn auch nicht in Bezug auf das Große und Ganze der Völkerwelt, doch in Bezug auf den einzelnen noch in Sünde verstrickten Menschen der Gedanke der Mission ausgesprochen, allerdings dem Wortlaute nach (*ἐάν τις ἐν ὑμῖν κτλ.*) nur der inneren Mission, aber so, daß die Motivirung ganz gleichmäßig sich auf alle Mission beziehen läßt. Und worin besteht der Preis, wenn solch ein Rettungswerk gelungen ist? In dem Bewußtsein, einer Seele vom Tode geholfen zu haben. Darin liegt das Doppelte: erstlich das Bewußtsein, wie unendlich der Werth jeder einzelnen Menschenseele ist, wie unendlich schade, wie traurig es ist, wenn auch nur eine einzige Seele verloren geht, — also der ethische Grundgedanke vom Werth der menschlichen Persönlichkeit; und zweitens die Voraussetzung, daß Jeder so viel Liebe habe, um durch jenes Bewußtsein sich selbst beglückt zu fühlen. Minder einleuchtend vom streng ethischen Standpunkt scheint das zweite Motiv: *καλύψει πληθος ἁμαρτιῶν*. Wenn man, wie in der parallelen Stelle 1 Petr. 4, 8., *πληθος ἁμαρτιῶν* auf die Sünden des bekehrten Sünders und das *καλύψει* auf die Vergebung derselben bezieht, so hinkt diese Versicherung, daß der Befehrende dem Befehrten zur Vergebung auch seiner großen Sündenmenge geholfen habe, hinter dem vorhergehenden, kräftig das ganze Werk mit seinen äußersten Wirkungen umfassenden Ausdruck sehr matt und pleonastisch daher. Andererseits aber würde uns nicht bloß das dogmatisch Bedenkliche der Theseis anfechten, daß Einer, der einen Anderen bekehrt, damit für seiner eigenen Sünden Menge sich Ablass erwerbe, sondern für diesen Sinn ist auch das *πληθος* zu stark, — dem Befehrenden kann nicht noch ein *πληθος* unvergebener Sünden auf dem Gewissen lasten, sonst wäre er zum Befehrungswerk

schwerlich tauglich (vergl. 1 Kor. 9, 27.) und der ganze Satz doch auch nicht deutlich genug. Schön wäre der Gedanke von Lange, dieses *πλήθος ἀμαρτιῶν* auf ein allgemeineres Sündenverderben zu beziehen; „die Abwendung eines allgemeineren Verderbens wird durch die treue Errettung vieler Einzelnen vermittelt“. Aber erstlich ist bei Jacobus nur von der Errettung einer Seele die Rede und die Verheißung kann sich auch nur auf diese beziehen, nicht darauf, daß, wenn dieses Werk an Einem gelungen sei, es an einem Zweiten, Dritten u. s. f. immer fortgesetzt werden soll und dann diese Fortsetzung erst die bezeichnete allmähliche Wirkung auf das Ganze ausübe; Jacobus hat, wenn uns nicht Alles trügt, nur die Person des Befehrenden und die des Befehrten im Auge. Und zweitens heißt Sünden bedecken, auch wenn man die alttestamentlichen Bedeutungen dieses Ausdrucks bezieht, niemals ein Sündenverderben abwenden, d. h. die sittlichen Schäden allmählich schwinden machen und dadurch dem Strafgericht Gottes vorbeugen; Sünden bedecken ist immer nur sie unsichtbar machen, so daß sie vor den Augen dessen, der sie sonst strafen müßte, wie nicht vorhanden sind. Wer aber einen Sünder und einen zweiten und dritten u. s. w. bekehrt, der bedeckt nicht nur das Sündenverderben, sondern er tilgt dasselbe wirklich. Wir glauben, die allein zutreffende Erklärung ist die, daß *καλύπτειν* nicht ein Verbergen vor dem Auge Gottes, d. h. im alttestamentlichen Sinne die Bewirkung der Vergebung, wohl aber ein Verbergen vor den Augen der Menschen bedeutet; dem Sünder selber hat der Befehrende vom Tode geholfen, aber auch unter den Menschen wird seiner Sünden, selbst wenn ihrer eine Menge war, nicht mehr gedacht, d. h. das Aergerniß ist weggenommen, der Riß zwischen dem Sünder und der Gemeinde ist geheilt; wie mit Gott, so steht er nunmehr auch in Einklang mit den Brüdern. Hierzu paßt beiderseits das Futurum, *σώσει* und *καλύψει*; jenes deutet auf die Zukunft, weil der Tod etwas erst Künftiges ist; dieses deutet darauf, daß das Bedecken der Sünden, das Vergessenmachen derselben, nur allmählich eintritt, auch wenn die Bekehrung selbst vollendet ist. Auch hier aber, wenn diese Erklärung die richtige ist, giebt sich der praktische Sinn des Verfassers zu erkennen; ihm ist nicht nur an der Aenderung des Verhältnisses zwischen dem Menschen und seinem Gott, sondern auch an der Herstellung seines guten Namens unter den Menschen gelegen; erst wenn auch die Brüder ihn aufnehmen und anerkennen, ist sein Leben ein vollkommen neues geworden.

Geschichtliches und Methodologisches zur Patristik.

Von

Friedrich Nisch,

Vicentiaten und Privatdocenten der Theologie in Berlin.

Es ist eine Eigenthümlichkeit und zwar ein eigenthümlicher Vorzug der deutschen Theologen, daß es ihnen jederzeit schwer fällt, irgend einen der Theologie angehörenden Stoff, der auf selbstständige und gesonderte Behandlung Anspruch zu machen scheint, den als solchen anerkannten besonderen und stetigen Gegenständen wissenschaftlicher Behandlung und Darstellung definitiv beizugesellen, ohne ihn zuvor unter einen wahrhaft wissenschaftlichen Gesichtspunkt gestellt, ihn gehörig umgrenzt, sich das Princip und die Methode seiner selbstständigen Gestaltung zum Bewußtsein gebracht zu haben und die Fäden bloßgelegt zu sehen, durch welche er mit dem Gesamtorganismus der theologischen Wissenschaft in einem wesentlichen Zusammenhang steht. In dieser gewiß berechtigten Abneigung gegen alle Formlosigkeit und Principlosigkeit, kurz gegen alles Tappen auf dem Gebiete der Wissenschaft ist es begründet, daß, nachdem die Umbildung, welche die theologische Wissenschaft in den ersten drei Decennien unseres Jahrhunderts erfahren hat, zu einem gewissen Abschluß gekommen war, nicht nur eine neue encyclopädische Gesamtanschauung sich auch in der Literatur Geltung zu verschaffen suchte (wir erinnern an die encyclopädischen Werke von Schleiermacher, Rosenkranz, Hagenbach, Pelt), sondern auch die Idee und Methode gewisser einzelner Disciplinen zum Gegenstand besonderer Erörterungen gemacht wurden, die sich zum Theil als sehr fruchtbar erwiesen haben. Wir erinnern in dieser Beziehung an den Versuch Hupfeld's, denjenigen Materialien, welche seit langer Zeit unter der Ueberschrift „Einleitung in das A. T.“ gemeinsam behandelt worden waren, ohne in einem anderen erkennbaren Zusammenhang als dem eines Aggregats zu stehen, dadurch eine methodische Form aufzuprägen und wissenschaftlichen Halt zu verleihen, daß er sie zu Bausteinen einer „kritischen Geschichte der heiligen Schriften“

erhob¹⁾, ein Verfahren, welches sodann durch Eduard Reuß auch auf die Einleitung ins N. T. angewendet wurde. Zum Gegenstand noch eingehenderer Untersuchungen wurde wiederholt der Begriff und die Methode der Dogmengeschichte gemacht, was um so begreiflicher ist, als diese als eine rein historische und auf eigenen Füßen stehende Disciplin erst seit dem Ende des vorigen Jahrhunderts anerkannt ist²⁾. Die Dogmengeschichte nun, obgleich sie, sobald man nicht nur ihren Stoff, sondern auch ihre Form ins Auge faßt, als eine noch junge Wissenschaft gelten muß, bedarf solcher Erörterungen längst nicht mehr behufs Erweisung ihres Existenzrechtes.

Anders steht es mit derjenigen Disciplin, welche (sei es mit Recht oder mit Unrecht) insgemein mit der Dogmengeschichte in ein nahe Verwandtschaftsverhältniß gesetzt wird und unter dem Namen „Patristik“, wenn auch (auf Seiten der protestantischen Theologie) nicht in der Literatur, doch in den Lectionskatalogen mancher theologischen Facultäten Deutschlands sich längst eingebürgert hat, ohne sich doch einer allgemeinen Anerkennung ihres Existenzrechtes und ihres Werthes zu erfreuen. Obwohl nämlich das, was unter diesem Namen dargeboten zu werden pflegt, sicherlich und anerkanntermaßen ein ebenso nothwendiges und wichtiges Object gelehrter Forschung und akademischen Unterrichts ist, wie die anderen Bestandtheile der historischen Theologie; obwohl ferner Jeder, der den Namen hört, weiß, daß der Inhalt dieser angeblichen Disciplin sich um die Kirchenväter dreht: so ermangelt dieselbe doch, wie es scheint, nicht nur eines einheitlichen und klaren Princip's, sondern sogar eines fixirten Begriffs, und die Zusammenstellung von Notizen über das Leben, die Lehre und die Schriften der Kirchenväter, welche ihren Inhalt ausmacht, erscheint — wenngleich als didaktisch und praktisch gerechtfertigt — nicht als ein in sich geschlossenes besonderes Glied am Körper der theologischen Wissenschaft.

¹⁾ S. Hupfeld, über Begriff und Methode der sogenannten biblischen Einleitung. Marburg 1844. Vergl. ferner die Abhandlung desselben Gelehrten: „Noch ein Wort über den Begriff der sogenannten biblischen Einleitung“, Theol. Stud. und Kritik. 1861. S. 3—28. — Ed. Reuß, die Geschichte der heiligen Schriften Neuen Testaments. Halle 1842. 4. Ausgabe 1864.

²⁾ S. Kliefoth, Einleitung in die Dogmengeschichte. Parchim und Ludwigslust 1839. — Dörtenbach in den Theol. Stud. und Krit. 1852. Heft 4. — Plitt in dieser Zeitschrift 1862. Heft 2. S. ferner Niedner's Zeitschrift für die historische Theologie 1860. Heft 3.

So wenig wir nun der Meinung sind, daß von der Beantwortung von dergleichen methodologischen Fragen das Heil der Theologie abhänge, so glauben wir doch nichts Ueberflüssiges zu thun, wenn wir versuchen, endlich einmal festzustellen ¹⁾, ob und auf welchem Wege jenem Schwanken abgeholfen werden kann, und zwar haben wir uns die Aufgabe gestellt, einmal etwas beizutragen zur Beseitigung derjenigen diesen Zweig des akademischen Unterrichts umhüllenden Unklarheit, welche lediglich eine Folge mangelhafter Einsicht in die geschichtliche Genesis dieser Disciplin und ihrer Namen ist, so dann aber zu untersuchen, ob es sich verlohnt und ob es möglich ist, aus den Ruinen der alten verfallenen Patristik und dem bekanntlich in Fülle vorhandenen alten und neuen patrologischen Material ein neues, auf eigenen Fundamenten stehendes wissenschaftliches Gebäude herzustellen, oder ob diese Materialien sich zum Stoffe eines besonderen Gebäudes nicht eignen und in angemessener Form vielmehr lediglich als Bestandtheile anderer theologischer Disciplinen verwandt werden können. —

Von Anbeginn der theologischen Wissenschaft bis auf unsere Zeit (und zwar seit der Reformation nicht nur auf Seiten der römischen, sondern auch auf Seiten der evangelischen Kirche) ist die Theologie jederzeit namentlich durch ein zwiefaches Interesse bestimmt worden, ihre Aufmerksamkeit auf die Kirchenväter hinzulenken, einerseits durch ein dogmatisch-historisches ²⁾, andererseits durch ein rein historisches.

¹⁾ Durch das (übrigens zum Theil lehrreiche) Programm des Dr. Erdmann: Prolegomena in patristicen (I. de patristices notione et finibus), Regiomonti 1857, mit dessen Ergebnissen wir nicht einverstanden sind (s. unten), ist unseres Erachtens die Aufgabe nicht gelöst. Die beachtenswerthesten (und, wenn wir von allgemein encyclopädischen Werken absehen, fast einzigen) Vorarbeiten protestantischer Theologen sind: 1) H. J. Pestalozzi's Grundlinien der Geschichte der kirchlichen Litteratur der ersten sechs Jahrhunderte, Göttingen 1811; 2) eine kurze, aber vortreffliche, dennoch, wie es scheint, in Vergessenheit gerathene Abhandlung von Lüke, eine Recension von Möhler's Patrologie, in den Göttinger gelehrten Anzeigen 1841. — Walch's biblioth. patristica (Zena 1770, neue Ausgabe von Danz 1834) ist wegen der in ihr enthaltenen Zusammenstellung der Litteratur über die Kirchenväter von hohem Werth, bietet aber für unsere methodologische Frage keine Ausbente, ebenso wenig Danz's Initia doctrinae patristicae (Zena 1839) und Engelhardt's literarischer Festsaden zu Vorlesungen über die Patristik, Erlangen 1823.

²⁾ Das apologetisch-polemische Interesse fällt gegenüber dem rein historischen mit dem dogmatischen zusammen.

1. Aus den Sentenzen der Kirchenväter erwuchs, wie bekannt, die mittelalterliche Dogmatik, und obgleich der von Isidorus Hispalensis und Petrus Lombardus überkommene patristische Stoff als eine gewissermaßen in sich abgeschlossene und vollständige Masse gelten konnte und wirklich galt, so hörte man doch auch, als man bereits im Besiz desselben war, nicht auf, ihn durch fortgesetztes Schöpfen aus den Schätzen der alten Kirche zu bereichern. Dieses Bestreben nahm jedoch allmählich immer mehr ab und hatte sich gegen Ende des Mittelalters ziemlich erschöpft. Als die Reformation eintrat, nahm es indessen einen neuen Aufschwung. Was zunächst die römischen Theologen betrifft, so sahen sich diese durch den protestantischen Angriff genöthigt, in dem Christenthum der alten Kirche Waffen zur Vertheidigung zu suchen, und da sie diese in der heiligen Schrift unmöglich finden konnten, so sahen sie sich auf die patres angewiesen ¹⁾, welche sie nunmehr lauter denn je zuvor als Repräsentanten des Urchristenthums, des ursprünglichen und reinen Christenthums, proclamirten. Die polemisch-apologetische Noth war jedoch nicht das Einzige, was die römischen Theologen veranlaßte, dem patristischen Alterthum eine gesteigerte Aufmerksamkeit zuzuwenden. Es kam dazu ein positiv dogmatisches Interesse. Unter der Hand der Scholastiker war aus dem patristischen Stoff etwas so ganz Anderes, ein solches Herrbild geworden, daß ein Theil selbst der durch die Reformation aufgeschreckten römischen Theologen eine Erfrischung der Dogmatik ersehnte, und zu einer solchen suchten und fanden sie das Mittel vorzugsweise in den Kirchenvätern. So entstand neben der *theologia scholastica*, welche man freilich nicht aufgeben wollte, bei den Katholiken die sogenannte *theologia positiva*. Hierunter verstanden sie nämlich nicht etwa das, was später lutherische Dogmatiker, wie Joh. Friedr. König und Joh. Wilh. Baier, *theologia positiva* (= *thetica* oder *dogmatica*) nannten, sondern eine besondere Art von Dogmatik, und zwar etwas Aehnliches wie das, was später, wie wir sehen werden, namentlich von Protestanten, aber auch von Katholiken — *theologia patristica* genannt wurde. Es

¹⁾ Und zwar anfangs vorzugsweise auf die lateinischen; die griechischen der classischen Zeit waren ihnen zum Theil selbst hinderlich. Luther setzte während der Leipziger Disputation den Eck in nicht geringe Verlegenheit, indem er sich auf dieselben berief. S. Ranke's deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation, I, 321. 3. Auflage.

handelte sich dabei um eine Derivation der Glaubenslehre unmittelbar aus den dictis der altkirchlichen Väter und den Decreten der Concilien (nebenbei auch aus der heiligen Schrift) ohne Rücksicht auf die hergebrachte scholastische Lehrform¹⁾. Die Protestanten ihrerseits waren nicht gewillt, den Gegnern das Feld, auf welches sie sich zurückgezogen hatten, preiszugeben, und bemächtigten sich mit nicht geringerem Eifer als jene der Zeugnisse und Zeugen aus der alten Kirche, durch welche sie das hohe Alter und die fast ununterbrochene Tradition auch der evangelischen Wahrheit in der Kirche nachapostolischer Zeit nachzuweisen im Stande waren²⁾. Auch sie wurden aber nicht lediglich durch das Bedürfnis, sich gegen die Päpstlichen zu vertheidigen und dieselben zu widerlegen, an das Studium der patristischen Dogmatik gefesselt, sondern wenigstens nebenher und allmählich auch durch ein positiv dogmatisches Interesse. So entstand das, was man in der früheren Zeit *theologia historica*³⁾, dann aber, besonders seit dem Ende des 17. Jahrhunderts, *theologia patristica* nannte. Was man darunter verstand, darüber erhalten wir z. B. von Joh. Franc. Buddeus Auskunft, der diese Wissenschaft folgendermaßen definiert⁴⁾: „Per theologiam patristicam intelligimus complexum dogmatum sacrorum ex mente sententiaque patrum, inde ut cognoscatur, quo pacto veritas religionis christianae conservata semper sit in ecclesia ac propagata.“ Es verhält sich damit in einer Beziehung ähnlich wie mit der *theologia biblica* in dem Sinn, in welchem man damals von einer solchen redete, und an dieser Parallele läßt sich auch der ursprüngliche Begriff der Patristik veranschaulichen. Wie man unter *theologia*

¹⁾ In diesem Sinne bedient sich z. B. Petrus Annatus jener Bezeichnung in seinem „*methodicus ad positivam theologiam adparatus*“. Paris. 1700.

²⁾ Man erinnere sich z. B. an des Matth. Flacius *catalogus testium veritatis* und an Joh. Gerhard's *confessio catholica*.

³⁾ Als Beispiel für diese Bezeichnung diene auf Seiten der Lutheraner Joh. Wilh. Baier's des Älteren *compendium theologiae historicae*, herausgegeben von dessen Sohne, Weimar 1699; auf Seiten der Reformirten Heinr. Alting's *theologia historica*, Amstelod. 1664. Uebrigens ist zu bemerken, daß die theol. histor. oder patrist. gewöhnlich nicht in besonderen Schriften behandelt wurde, obwohl dieß allerdings vorkam, wie die angeführten Beispiele zeigen.

⁴⁾ S. Jo. Francisci Buddei *Isagoge historico-theologica ad theologiam universam*, Lips. 1730. p. 478. libr. poster. cap. III. §. 1.

biblica eine Zusammenstellung der biblischen Beweisstellen, der dicta probantia für die einzelnen dogmatischen Lehrsätze, verstand, so bedeutete Patristik eine Zusammenstellung der patristischen — freilich nicht dicta probantia, denn für die evangelische Kirche sind die patres nicht „numina“, sondern „nomina“, aber — testimonia für die einzelnen Dogmen, deren Reihenfolge und Ordnung, wie für die biblische Theologie, so auch für die Dekonomie dieser sogenannten Patristik maßgebend war. Dieser zwar auf die Dauer nicht haltbare, jedoch keineswegs unklare Begriff von Patristik, den sich auch die Katholiken aneigneten, blieb bis zur Mitte des vorigen Jahrhunderts der herrschende und wird von einem Theile der römischen Theologen noch heutzutage im Wesentlichen festgehalten ¹⁾ (dabei ist jedoch zu bemerken, daß Letztere neben den dogmatischen Aussprüchen der Kirchenväter, welche den Hauptbestandtheil der Patristik bilden, auch auf die Moral und Disciplin Bezügliches in dieselbe mit aufgenommen haben).

2. Etwas ganz Anderes als dieß verstand man ursprünglich ²⁾ unter Patrologie, wie sich ergeben wird, wenn wir nunmehr die andere Richtung des patristischen Interesses verfolgen, welche mindestens ebenso früh hervortrat wie die bisher ins Auge gefaßte, nämlich das historische oder genauer (da jenes dogmatische auch einen historischen Charakter an sich trägt) das rein historische Interesse. Das letztere hat fast immer mit dem ersteren in einer gewissen Verbindung gestanden, fällt aber keineswegs mit demselben zusammen. Sein Wesen besteht darin, daß man sich Kenntniß von dem Leben und den Schriften der kirchlichen Schriftsteller und zwar insonderheit derjenigen verschaffen und erhalten wollte, auf die sich die Kirche für ihre Dogmatik berief und welchen sie dieselbe zum größten Theile verdankte. Aber schon daraus, daß man von Anfang an in den betreffenden Werken auch solche kirchliche Schriftsteller berücksichtigte, welche auf die Dogmenentwicklung nicht sonderlich eingewirkt hatten, geht hervor, daß dieser Trieb ein selbstständiger (theologisch-) histori-

¹⁾ So z. B. von Winter in seiner Patrologie, München 1814, von Fessler in seinen Institutiones patrologiae, Oenipont. 1850. Tom. I. proleg. §. 1. Noch Eberl (Leitfaden zu den Vorlesungen und zum Studium der Patrologie, Augsburg 1854. §. 1.) charakterisirt die Patristik mit den Worten: „sie entnimmt aus den Vätern und bringt in systematische Ordnung, was auf Glauben, Sitten und Disciplin Bezug hat.“

²⁾ Die Confusion der Patristik und Patrologie schreibt sich erst aus der Mitte oder dem Ende des vorigen Jahrhunderts her.

scher Trieb war. Daß nun diese Art von Wissenschaft von den Vätern, bei welcher es hauptsächlich darauf ankam, über das Leben und die Schriften derselben Aufschluß zu erlangen und zu gewähren, mit des Hieronymus Schrift *de scriptoribus ecclesiasticis* oder *de viris illustribus* (catalogus) beginnt und daß sodann von Gennadius von Marseille, Isidorus von Sevilla¹⁾ (Hispalensis), Idefonsus von Toledo, Honorius von Autun, Sigebert von Gemblours, Heinrich von Gent und Johannes Trithemius das Werk des Hieronymus weitergeführt, berichtigt und vervollständigt wurde, braucht hier nur angedeutet zu werden, ohne einer weitläufigen Auseinandersetzung zu bedürfen. Ebenso bekannt ist, daß diese Wissenschaft nach der Reformation von Theologen aller Confessionen fortgesetzt und vervollkommenet wurde; es genügt, in dieser Beziehung an die Katholiken Bellarmin, l'Abbé, du Pin, le Nourry, Ceillier, an die reformirten Theologen Abr. Scultetus, Cave, Wharton, Clericus, Dudin (früher Prämonstratenser, dann zur reformirten Kirche übergetreten), an die Lutheraner Joh. Gerhard, Olearius, Hülsemann, Joh. Schopff, J. E. Hahn, J. A. Fabricius, Ittig, Tenzel u. A. zu erinnern. Dagegen muß ausdrücklich darauf hingewiesen werden, daß derartige Werke — was bisher, so viel ich weiß, nicht hinlänglich beachtet worden ist — *Patrologien* genannt wurden, woraus sich ergibt, daß nach jenem früheren Sprachgebrauch nicht nur in der Sache, sondern auch im Namen von der dogmengeschichtlichen die biographisch-literärgeschichtliche Kunde von den Vätern — unterschieden wurde. Daß dem so ist, geht aus folgenden Beispielen hervor: im Jahre 1653 wurde von J. E. Gerhard aus dem Nachlaß seines Vaters, des bekannten Joh. Gerhard, ein Werk mit dem Titel: „*Patrologia sive de primitivae ecclesiae christianae doctorum vita ac lucubrationibus*“, herausgegeben. Ebenso hat man von Joh. Hülsemann²⁾ und Casp. Heunisch eine *patrologia*. Obwohl nun keineswegs alle derartigen Werke ausdrücklich den Namen „*patrologia*“ tragen, so reichen doch diese Beispiele hin, um zu beweisen, daß damals die *Patrologie* etwas ganz Anderes war als die *Patristik*, und um zu veranschaulichen, was

¹⁾ S. die betreffenden Schriften dieser „*nomenclatores veteres*“ in Joh. A. Fabricius' *bibliotheca ecclesiastica*. Hamburg 1718.

²⁾ Die *Patrologie* Hülsemann's wurde von Joh. Ad. Scherzer zugleich mit dessen *praelectiones ad formulam concordiae* herausgegeben, Leipzig 1670. Auch des J. O. Olearius *abacus patrologicus* (Sena 1673) gehört hierher.

man unter der ersteren verstand. Die Patristik enthielt dasjenige Material, welches heutzutage den Inhalt der Dogmengeschichte ausmacht, die Patrologie war dagegen wesentlich bibliographischen und biographischen Inhaltes. So verhielt es sich mit der Sache und mit den Namen bis in die Mitte des vorigen Jahrhunderts. Seit dieser Zeit aber veränderte sich beides, namentlich innerhalb der protestantischen Theologie, aber auch auf römisch-katholischer Seite. Auf Seiten der Protestanten löste sich die Patristik in dem herkömmlichen Sinn (dem des Buddeus) auf und wurde der Samen und die Grundlage der Dogmengeschichte; dagegen behauptete sich das, was man früher Patrologie genannt hatte, hieß aber fortan, wie es scheint, häufiger Patristik als Patrologie. Anders verhielt es sich in der römischen Theologie. Hier bildete sich nach der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts eine Disciplin, welche gewisse Bestandtheile (man kann wohl sagen — den Kern) der bisherigen theologia patristica (positiva) und der bisherigen Patrologie in sich vereinigte, außerdem aber noch ein drittes Element in sich aufnahm, nämlich einen hodegetischen Theil — Anweisungen zur richtigen Benutzung der Kirchenväter und Belehrung über den Zweck des Studiums derselben. Dieß Alles zusammenfassend nannte man nun in einem umfassenderen Sinn „Patrologie“, und dieser Sprachgebrauch hat sich in der katholischen Theologie bis auf den heutigen Tag erhalten, obgleich hin und wieder Abweichungen vorkamen (wie denn z. B. Möhler in seinem bekannten Werk in diesem Sinn von Patrologie nicht redet). Im vorigen Jahrhundert hielten sich an diesen Begriff von Patrologie unter Anderen Wilhelm (patrolog. ad usus academicos. Friburgi Brisgoviae 1775), Schleichert, Macarius v. St. Elias und Wiest, in dem unserigen Winter und unter den Neueren z. B. Fessler und Eberl. Letzterer definirt (a. a. O.) die Patrologie „als den Zweig der Theologie, welcher wissenschaftlich behandelt, was zur erspriesslichen Lesung der Väter und zur richtigen Anwendung des Gelesenen erforderlich ist“. Hier bildet also das Hodegetische den obersten Gesichtspunkt. Kehren wir nunmehr zur protestantischen Theologie zurück. Diese hatte, als Joh. Ge. Walch seine bibliotheca patristica herausgab (1770), die Patristik in dem hergebrachten Sinn bereits aufgegeben. Die besonders durch Semler und Planck innerlich, d. h. principiell, bereits selbstständig gewordene, der polemisch=confessionellen und dogmatischen Parteilichkeit und Beschränktheit enthobene Dogmengeschichte war im Begriff, auch

äußerlich selbstständig zu werden, d. h. in besonderen Hand- und Lehrbüchern behandelt zu werden; indem so die Dogmengeschichte zu einem selbstständigen Zweige der historischen Theologie sich entwickelte, absorbirte sie die *theologia patristica* (im Sinne des Buddeus). Die patristische Biographie und Bibliographie (also die Patrologie im ursprünglichen Sinn) lebte dagegen noch eine Zeit lang fort und fand auch nach Walch z. B. in Schönnemann und Delrichs ihre Vertreter, in unserem Jahrhundert ging aber auch sie ihrer Auflösung entgegen. Diese Bemerkung könnte auf den ersten Anblick befremden; denn es ist bekannt, daß die patristische Monographie durch Männer wie Meander, Ullmann u. A. gerade in unserem Jahrhundert zu einer früher nicht geahnten Blüthe gediehen ist. Allein es handelt sich hier nicht um die einzelnen Bausteine zur Patrologie, sondern um diese selbst als selbstständige Disciplin; als solche nun ist dieselbe gerade in unserem Jahrhundert aus der protestantisch-theologischen Literatur fast verschwunden¹⁾, und das ist eben das Problem, welches uns gegenwärtig beschäftigt, ob sie verdient, völlig zu verschwinden oder in einer neuen Gestalt wieder aufzuleben.

Daß die patristische Theologie im Sinne des Buddeus, nachdem sie sich von selbst in die Dogmengeschichte aufgelöst hat (in der sie aber andererseits auch geborgen ist), als ein *caput mortuum* zu gelten hat, dessen Wiedererweckung und Verselbstständigung nichts Anderes als ein Rückschritt zum Kindesalter der Theologie sein würde, darüber ist man heutzutage einig. Ganz anders scheint es mit dem biographischen und bibliographischen Material zu stehen, welches den Inhalt der älteren Patrologie ausmachte. Und doch verhält es sich insofern mit diesem fast ebenso wie mit jener, als auch hier die hergebrachte Form sich als unhaltbar erweist, während es nicht zweifelhaft sein kann, daß der patrologische Stoff einen der wichtigsten Bestandtheile unserer Kunde von dem ersten Zeitraum der Kirchen-

¹⁾ Da das oben (S. 39. Anm. 1.) angeführte verdienstliche Werk von Danz nichts Anderes ist als eine bereicherte neue Ausgabe des Walch'schen Werkes, das Büchlein von Pestalozzi und Danz's *Initia* nur Grundlinien, das von Engelhardt nur Namen und Zahlen enthält, so läßt sich außer Bähr's christlich-römischer Theologie (Supplementband der Geschichte der römischen Literatur), Carlsruhe 1837, kaum ein derartiges Unternehmen anführen und letzteres Werk beschränkt sich noch dazu auf die lateinischen Kirchenväter.

geschichte bildet. Daß die frühere Patrologie durchaus formlos war, insofern sie nichts Anderes als ein Conglomerat oder Aggregat von lediglich chronologisch geordneten biographischen und literarischen Notizen darbot, dieß und dieß allein hat sie in Mißcredit gebracht; auf die Beseitigung dieser Formlosigkeit waren die Versuche gerichtet, welche Pestalozzi (s. S. 39. Anm. 1.) und Möhler angestellt haben, um die Disciplin selbst zu retten, und wie jede methodologische Frage eine Formfrage ist, so ist es auch die unserige. Aber freilich die Form bedingt den Inhalt, und daß eine haltbare Form der Patrologie nicht hergestellt werden könne, wenn nicht ein Theil ihres früheren Inhaltes ausgeschieden oder vielmehr dem anderen untergeordnet wird, das hat bereits Pestalozzi (a. a. O.) mit hinreichender Klarheit erkannt, während Dr. Erdmann den entgegengesetzten Weg eingeschlagen hat. Wenn jener behauptet, unter Patristik verstehe man insgemein „das Studium der Lebensschicksale und der Schriften der Kirchenlehrer und Kirchenschriftsteller der ersten sechs Jahrhunderte“, ohne an der betreffenden Stelle (S. XXX.) auf die Unhaltbarkeit dieses Begriffs hinzuweisen: so läßt sich daraus freilich nicht erkennen, daß er einen Fortschritt in der Methodologie unserer Disciplin begründet hat, wohl aber daraus, daß er selbst ausdrücklich Grundlinien der Geschichte „der kirchlichen Literatur“ der ersten sechs Jahrhunderte ziehen zu wollen verheißt und wirklich zieht. Das Verdienst, welches er sich erworben hat, besteht vorzugsweise in der (wenn auch noch unbeholfenen) Art, wie er diese Grundlinien zieht; allein schon dadurch, daß er überhaupt den literärgeschichtlichen Gesichtspunkt mit solcher Entschiedenheit und Folgerichtigkeit an die Spitze stellte und dergestalt hervorhob, daß der biographische zu einem bloßen Moment herabgesetzt wurde, hat er sich ein Verdienst erworben, obschon er nicht der Erste war, der diesen Kern der Patrologie trotz seiner Umhüllung überhaupt erkannte. Denn — Anderer zu geschweigen — schon W. Cave nennt sein bekanntes patrologisches Werk eine *historia literaria*, ja schon Hieronymus, der Urheber der Patrologie, schreibt mit Bewußtsein „de scriptoribus¹⁾ ecclesiasticis“. Die Hervorkehrung eines bestimmten und einheitlichen Gesichtspunktes und zwar desjenigen, der unbewußt auch den betreffenden Werken jener Patrologen zum Grunde lag, die durch coordinirende Vermischung

¹⁾ „Hortaris“, so beginnt er seine Vorrede, „Dexter, ut Tranquillum sequens ecclesiasticos scriptores in ordinem digeram“ etc.

ihrer literarischen Notizen mit biographischen Unklarheit in diese Wissenschaft brachten, war und ist die erste Vorbedingung einer wahrhaft wissenschaftlichen Gestaltung dieses Zweiges der historischen Theologie. Zwar könnte man uns die Frage entgegenhalten, warum denn nicht vielmehr das ebenso berechnete biographische Interesse vorzugsweise zu berücksichtigen und, da allerdings Einheit des Principes nicht zu entbehren sei, diesem das literarische unterzuordnen sei. Allein dieser Einwand ist sehr leicht zu beseitigen. Einmal ist nicht zu übersehen, daß ja doch thatsächlich von jeher in der Patrologie die Kunde von den patres als kirchlichen Schriftstellern wenigstens das Hauptaugenmerk bildete. Ferner läßt sich aus einer Sammlung von Biographien der Kirchenväter (und wäre sie auch noch so zweckmäßig eingerichtet) keine organische Disciplin gestalten, womit nicht geleugnet werden soll, daß dergleichen Sammlungen sehr lehrreich sein können. Würden solche Biographien nicht unter einen höheren, allgemeinen, aber doch bestimmten Gesichtspunkt gestellt, so würde das aus ihnen gebildete Ganze der inneren Continuität entbehren; stellt man sie aber unter den literärhistorischen Gesichtspunkt, so muß dieser auch folgerichtig durchgeführt und zum alleinherrschenden erhoben werden. Völlig unmöglich ist es aber, aus dem in Rede stehenden Material eine in sich geschlossene Disciplin zu gestalten, wenn man mit Dr. Erdmann überhaupt auf Fixirung eines besonderen Gesichtspunktes verzichtet, anstatt sich an den Begriff eines kirchlichen Schriftstellers zu halten, den Begriff eines Kirchenvaters selbst noch über die Grenzen hinaus, innerhalb deren er sich bei seiner ursprünglichen Unbestimmtheit bewegte, erweitert und der Patrologie zumuthet, sich in jeder Beziehung mit allen den Männern zu befassen, welche (wenn auch nur in zweiter Reihe, nach den Aposteln) „vermöge ihrer vom heiligen Geiste empfangenen Gaben durch ihr Leben, sei es durch ihre Thaten, sei es durch ihre Schriften und durch ihre Lehre, zur Fundamentirung der Kirche nach ihrer inneren oder äußeren Seite in den sechs ersten Jahrhunderten irgendwie schöpferisch mitgewirkt haben und auf diese Weise wirklich Erzeuger der Kirche nach ihren verschiedenen Momenten geworden sind“¹⁾. Nach dieser Fassung hätte

¹⁾ Dr. Erdmann (a. a. O. S. 4.) definirt die Patristik als „*fide dignam narrationem de iis, quae ad patres ecclesiasticos pertinent, vel eam disciplinam, quae in vitis, scriptis, praeceptis patrum critica ratione explorandis atque ex arte describendis versatur,*“ und versteht unter Kirchenvätern alle diejenigen

sich die Patrologie mit allen einflußreichen Männern zu beschäftigen, welche innerhalb der sechs ersten christlichen Jahrhunderte im Gebiete und im Geiste der Kirche gewirkt haben und, wollte man mit derselben Ernst machen, so handelte es sich kaum um etwas Geringeres als eine um ihre persönlichen Träger sich gruppierende vollständige Darstellung der Kirchengeschichte jenes Zeitraums. Dieser Begriff, dem zufolge in der Patrologie z. B. auch von Männern wie Theodosius dem Großen gehandelt werden müßte, ist ein viel zu umfassender und unbestimmter, er ist ferner nicht der, welcher thatsächlich den Namen „Patristik“ und „Patrologie“ zum Grunde liegt. Vetzere weisen nicht auf jenen vagen¹⁾ Sinn zurück, in welchem bis gegen die Mitte des fünften Jahrhunderts das Wort gebraucht wurde, sondern sie sind aus der Bedeutung entsprungen, welche das Wort seit der Mitte des fünften Jahrhunderts erhalten hat, und zwar fing man zu jener Zeit an, unter Kirchenvätern die kirchlichen Schriftsteller des christlichen

(S. 8.), „quibus cum ecclesia ejusmodi intercedit ratio et necessitudo, ut re vera patres, genitores, auctores ecclesiae esse videantur, quum vel insigni vitae curriculo vel praeclara rerum ecclesiasticarum administratione vel praestantis ingenii auctoritate et magnitudine vel egregia facultate doctrinam ecclesiasticam provehendi sive ad universam ecclesiae vitam et conditionem sive ad singulas ejus partes excolendas vim nova quaedam procreantem novaque vitae elementa ei ingenerantem habuerint, nec non ad fundamenta ecclesiae tum in historia rerum humanarum tum in animis hominum Christo addictorum jacienda atque ad principia continuationis ejus historicae constituenda multum valuerint“. Vergl. ebenbas. S. 9. — Beiläufig bemerke ich, daß Dr. Erdmann irrt, wenn er den Namen „Patristik“ (p. 4. „patristicen scil. ἐπιστήμην“) aus dem Griechischen ableitet. Mit gleichem Rechte könnte man den Namen „Statistik“ (status) aus einem griechischen Abjektiv στατιστικός ableiten, welches bekanntlich nicht existirt. Es giebt kein griechisches Wort πατριστικός. Das Abjektiv patristicus ist vielmehr ein Gebilde der neueren oder allenfalls der mittelalterlichen lateinischen Gelehrtensprache.

¹⁾ In den ersten Jahrhunderten nannte man kirchlicherseits namentlich die Bischöfe *πατέρας* oder *patres*, aber nicht allein die Bischöfe, sondern auch andere ehrwürdige und einflußreiche Vorsteher, z. B. Aebte, besonders aber solche Männer der Vorzeit, welche in ausgezeichnetem Grade auf die Kirchenlehre bestimmend eingewirkt hatten. Bis ins fünfte Jahrhundert hinein war der Begriff eines *pater* ein sehr unbestimmter; diejenigen, welche sich desselben bedienten, verbanden damit entweder die Vorstellung eines ehrwürdigen Hauptes, eines Mannes, der in hervorragender Weise an der Leitung der kirchlichen Angelegenheiten theilnahm, oder die Vorstellung des Erzeugers im geistigen Sinne des Wortes.

Alterthums zu verstehen, worauf aufmerksam gemacht zu haben, ein Verdienst des sel. Vüke ist. Nach den Beobachtungen dieses Gelehrten schreibt sich jene Wendung und Einschränkung des früheren vagen Sprachgebrauchs von Vincentius Virinensis und Cassiodorus her (s. Vüke's Recension der Möhler'schen Patrologie in den Göttinger gelehrten Anzeigen, 3. Band, Jahrg. 1841, S. 1861).

Während nämlich bis dahin, wie namentlich aus den Schriften des Eusebius, Hieronymus und Augustin zu erkennen ist, die Träger der kirchlichen Literatur geradezu Kirchenschriftsteller oder aber Kirchenmänner (*scriptores ecclesiastici*, *viri ecclesiastici*, ἁγδοες ἐκκλησιαστικοί) genannt worden waren, kam seit jener Zeit für diese der Name „Kirchenväter“ in Gebrauch und war seitdem der herrschende, obgleich sich neben demselben sowohl im Mittelalter als auch in allen späteren Jahrhunderten der Ausdruck *scriptores ecclesiastici* behauptete und andererseits nebenbei auch jetzt noch der Ausdruck *pater ecclesiasticus* in anderen Bedeutungen vorkam. Nun ist freilich die protestantische Theologie nicht schlechterdings an die wissenschaftliche Ueberlieferung gebunden, ferner kommt auf den Namen gar nicht so viel an und man kann es um jener allein willen auch Herrn Dr. Erdmann nicht verwehren, das unter einem Kirchenvater zu verstehen, was er darunter versteht. Allein wir behaupten, daß, auch abgesehen von der wissenschaftlichen Tradition, die patrologische Wissenschaft fortan nur dann zu retten ist, wenn man sie im Sinne Pestalozzi's (*mutatis mutandis*) zu einer kirchlichen Literaturgeschichte stempelt. In diesem Sinne ist sie denn auch von Möhler bearbeitet worden, und man sieht nicht ein, warum Dr. Erdmann diese Bahn wieder verlassen hat. Aber freilich — wir haben bisher nur die Vorbedingung eines Fortschrittes auf diesem Gebiete nachgewiesen, die von uns vertretene Fassung bedarf einer näheren Bestimmung und einer weiteren und tieferen Begründung.

Vor Allem zwei Bedenken scheinen derselben entgegenzustehen, einmal dieses, daß überhaupt kein hinreichender Grund vorhanden sei, denjenigen Erscheinungsformen des Gesamtlebens der Kirche, die man bei der Erforschung und Darstellung des Ganzen der Kirchengeschichte zu sondern pflegt (Geschichte der Ausbreitung, der Verfassung, der Lehre u. s. w.), diese neue als eine selbstständige an die Seite zu stellen, anstatt die kirchliche Literatur auch fernerhin lediglich als Hauptquelle unserer historischen Erkenntniß der Entwicklung der

Kirche überhaupt und jener besonderen Gebiete zu betrachten oder doch wenigstens mit Verzichtleistung auf jede Zusammenfassung zu einem besonderen Ganzen die einzelnen Schriften oder Schriftencomplexe in die Geschichte jener besonderen Gebiete zu verweben. Das zweite mögliche Bedenken ist dieß, daß man, selbst zugegeben, diese Verselbstständigung der kirchlichen Literaturgeschichte sei hinreichend motivirt, nicht berechtigt sei, für das kirchliche Schriftthum des patristischen Zeitalters eine besondere Aufmerksamkeit in Anspruch zu nehmen.

Was nun zunächst jenes erste Bedenken anlangt, so sind wir so wenig gemeint, dasselbe unberücksichtigt zu lassen, daß wir damit beginnen, es auf die Spitze zu treiben, indem wir die freilich paradoxe Frage aufwerfen: giebt es überhaupt eine kirchliche Literatur? Die Bejahung dieser Frage wird uns freilich zuletzt von der Zuspitzung jenes Bedenkens zur Hebung desselben führen.

Da Literatur und Sprache offenbar Correlatbegriffe sind, so wird im Allgemeinen nicht zu leugnen sein, daß eine besondere Literatur eine besondere Sprache voraussetzt; stellen wir uns irgend eine Literatur vor, so werden wir von selbst darauf geführt, an eine besondere Sprache zu denken; jede besondere Sprache ist aber Ausdruck und Ausdruck des Geistes einer besonderen Nation; demnach scheint es, als ob man von einer besonderen Literatur nur dann reden könnte, wenn man die Sprach- und Schriftdenkmale eines bestimmten, einzelnen Volkes im Auge hat, und dieß ist im Allgemeinen wirklich der Fall. Bis zum Entstehen der christlich-kirchlichen Literatur hatte es nur nationale Literaturen gegeben. Selbst die hebräische Literatur ist eine nationale. Dieselbe hatte zwar eine universelle Bestimmung, weil sie die Literatur des Volkes der Offenbarung ist, allein sie war doch eben auch eine nationale. Nun könnte man auf den Gedanken kommen, auch alle diejenigen Schriften, mit welchen es die Patrologie zu thun hat, lediglich nach den Idiomen oder Sprachen, in denen sie verfaßt sind, zu gruppiren. Schläge man diesen Weg ein, so würde man die Schriften derjenigen Kirchenväter, die lateinisch geschrieben haben, der römischen Nationalliteratur zuweisen; die Schriften derjenigen Kirchenväter, welche griechisch geschrieben haben, würde man zur griechischen Nationalliteratur rechnen u. s. w. Dieß wäre auch keineswegs sinnlos und ist ja mehr als einmal geschehen, ja eine der brauchbarsten Darstellungen der Geschichte der occidentalischen Patrologie, die wir neuerdings haben, findet sich ja wirklich in einem Werke,

welches einer Nationalliteratur gewidmet ist, nämlich in der Geschichte der römischen Literatur von Bähr. Sinnlos ist also dieses Verfahren keineswegs, sinnlos ist es nicht, auch die christlichen Literaturwerke nach dem sprachlich-nationalen Gesichtspunkte zu gruppiren, ja es ist sogar nothwendig, daß man auch diesen ins Auge faßt. Nichtsdestoweniger würde dieses Verfahren uns nicht befriedigen können. Wir würden nämlich sehr bald die Entdeckung machen, daß die christlichen Schriftwerke des Alterthums, die verschiedenen Völkern und Sprachen angehören, dennoch untereinander eine größere Geistesverwandtschaft zeigen als mit den nichtchristlichen Schriftdenkmalen der entsprechenden Nation und Zunge. So haben z. B. die Briefe des Cyprian mit den Briefen des Athanasius trotz der Verschiedenheit beider Persönlichkeiten und trotz der Verschiedenheit des Nationalcharakters eine größere Aehnlichkeit mit einander als die Briefe des Cyprian mit denen eines Seneca oder irgend eines anderen heidnischen römischen Schriftstellers, und als die Briefe des Athanasius mit denen irgend eines Heiden, der griechisch geschrieben hat. Denn der christlich-kirchliche Geist erzeugte eine höhere und innigere Einheit als der nationale. Die Sache verhält sich ja offenbar folgendermaßen: sehen wir von der Religion ab, so bestimmt allerdings nichts in höherem Grade den Geist des Menschen und folglich auch die Literatur, welche eine der Hauptdarstellungsformen dieses Geistes ist, als die Nationalität; ja, ehe das Christenthum in die Welt eintrat, übte die Nationalität selbst einen größeren Einfluß auf die Menschen aus als die Religion; denn die Religion war eben nur ein Moment der Nationalität, die heidnischen Religionen waren selbst durch nichts Anderes als durch die Nationalcharaktere bestimmt und bedingt. Wenn nun dem so ist, wenn wirklich allen Regungen, Bewegungen und Aeußerungen des menschlichen Geistes hauptsächlich die Nationalität die entscheidende Richtung giebt, so ist nichts natürlicher, als daß man das Schriftthum der ganzen vordriftlichen Menschheit eben nach dem Nationalitätsprincip unterscheidet und zusammenfaßt. Anders verhält es sich mit der Literatur, mit der wir es hier zu thun haben. Seitdem das Christenthum, welches für die ganze Menschheit bestimmt ist, in die Welt trat, erlitt jene Regel eine Ausnahme. Zuvor konnte die Religion gar keinen größeren Einfluß haben als die Nationalität; denn sie war nichts Anderes als die Rehrseite derselben, sie war eine der mancherlei Erscheinungsformen der Nationalität. Als

aber Christus Mensch ward, mußte die Religion das Allerbestimmendste und Entscheidendste in der Welt werden. Diejenigen, welche das Christenthum angenommen hatten, fühlten sich, sobald sie dieß gethan, je länger je mehr vor Allem als Christen, mochten sie Römer oder Griechen sein; über die Schranken der Nationalität hinaus reichten sie sich die Hand, sie fühlten sich einander verwandt, weil sie aus denselben Quellen die Erkenntniß der Wahrheit schöpften und weil die Grundsätze, welche ihr Leben bestimmten, dieselben waren; sie stellten sich vor Allem unter den heiligen Geist, nicht unter einen bestimmten Volksgeist, sie schaarten sich um das Kreuz Christi. So gut es nun im Wesen des Christenthums begründet war, überhaupt nicht bloß in den einzelnen Staaten vereinzelt und sporadisch zu existiren, sondern ein besonderes Gemeinwesen aus sich zu erzeugen, welches eben die Kirche ist: so war es auch eine historische Nothwendigkeit, daß sich ein besonderes christlich-kirchliches Schriftthum bildete, welches über die Schranken der Nationalität erhaben war. So erscheint uns also das als nothwendig, was auf den ersten Blick als wunderbar erscheinen kann.

Kurz es giebt eine christlich-kirchliche Literatur, d. h. eine eigenthümliche Literatur, deren allgemeinstes Characteristicum nicht ein besonderer Nationalgeist, sondern ein bestimmtes religiöses Bewußtsein ist, nämlich das christlich-kirchliche. Dieser eigenthümliche Geist spricht sich aus einerseits in einem besonderen Inhalt, insofern diese Literatur sich nur um christlich-religiöse oder theologische Gegenstände dreht, andererseits in einer besonderen Form, insofern die sie bildenden Schriften in einem besonderen Kirchenstyl verfaßt sind. Dieß ist nämlich im Allgemeinen bei allen patristischen Schriftstellern bis zu einem gewissen Grade der Fall, selbst bei denjenigen, die sich einer classischen Schreibart nähern (wie z. B. Lactantius und Chrysostomus). Zu erklären ist aber diese Eigenthümlichkeit des patristischen Styles aus dem unermesslichen Einfluß, den die heiligen Schriften auf das kirchliche Schriftthum ausüben mußten. Im Ganzen erscheint in den Schriften der Kirchenväter die antike classische Form corrumpt, dieser Corruption hält auf der anderen Seite sowohl die Erhabenheit und Prägnanz als auch die Schlichtheit und Naivetät der Bibelsprache bis zu einem gewissen Grade das Gegengewicht. Freilich darf man nicht alle Eigenthümlichkeiten der kirchlichen Schriftsteller auf Rechnung der Kirche setzen, in deren Geiste sie schrieben; Tertullian's sty-

kistische Eigenthümlichkeiten z. B. kommen zum großen Theil auf Rechnung seiner Individualität, theilweise sind sie vielleicht auch aus einer besonderen provinciellen Färbung der lateinischen Sprache Africa's zu erklären; ferner ist der kirchliche Styl bei manchen Vätern nicht sehr scharf ausgeprägt. Allein schwerlich kann das Vorhandensein eines solchen überhaupt geleugnet und behauptet werden, der Einfluß der Bibel auf das kirchliche Schriftthum habe sich nur auf den Inhalt des letzteren, nicht auf die Form erstreckt.

Man kann also wirklich von einem besonderen Kirchenstyl auch in Beziehung auf das kirchliche Schriftthum reden. Doch möchten wir auf dieses Moment nicht allzu viel Gewicht legen. Was man sonst Literaturgeschichte nennt, hat insgemein auch eine kunstgeschichtliche Seite; in der Geschichte z. B. der griechischen Nationalliteratur bildet ein Hauptaugenmerk, um einen Ausdruck Böckh's zu gebrauchen, „die historische Aesthetik der Sprachkunstwerke“. Dieser Begriff ist auf die kirchliche Literatur deshalb nicht anwendbar, weil die Schriften der Kirchenväter im Allgemeinen nicht Kunstproducte sind, weil auf den Styl und die Form weder bewußt noch unbewußt Sorgfalt von ihnen verwandt ist, weil es ihnen insgemein nur auf die Materien, die sie behandelten, ankam, weil überhaupt die ästhetische Entwicklung des kirchlichen Styles, wenn eine solche wirklich stattgefunden hat, den allgemeinen Entwicklungsgang dieser Literatur nicht bedingt hat. Freilich haben die Predigten der Kirchenväter (man denke z. B. an Chrysostomus) eine rhetorische, die Hymnen eine poetische Seite, auch die Liturgien haben eine ästhetische Seite; ferner streben einige Kirchenväter nach einer classischen Form. Dieß Alles hat jedoch für den Entwicklungsgang des kirchlichen Schriftthums im Allgemeinen nur eine accidentelle Bedeutung, und das Interesse, welches für uns diese Schriften haben, beruht wesentlich in dem besonderen Inhalte, nur nebenbei in der Form derselben.

Achtet man aber auf jenen, so ergibt sich als der richtige wissenschaftliche Begriff der patristischen Literaturgeschichte der, welchen bereits Völke in seiner Recension der Patrologie Möhler's festgestellt hat, während Möhler selbst bei dem vagen Begriff „christliche Literaturgeschichte“ stehen blieb. Das bekannte Werk dieses Letzteren ist überhaupt, namentlich von Katholiken, doch etwas zu sehr überschätzt worden. In der That enthält es „viel Fleißiges,

Richtiges, Wohlgedachtes und Gutgesagtes, aber nichts Neues, weder in der Behandlungsweise noch in den Resultaten der Forschung“. Wie nun Lücke die Patristik gefaßt wissen will, wird sich sogleich ergeben. Wie die Literatur einer bestimmten Nation, nachdem einmal literarisches Leben in derselben überhaupt erwacht ist, als ein besonderer Ausdruck und als ein Spiegelbild des Gesamtlebens derselben in seinen verschiedenen Phasen betrachtet werden kann und muß, so verhält es sich auch mit der kirchlichen Literatur. Alle Interessen, welche die Kirche bewegten, fanden schon in den ersten sechs Jahrhunderten auch in ihrem Schriftthum ihren Ausdruck, so daß man Pestalozzi Recht geben muß, wenn er behauptet (S. IX.), „in der Geschichte der christlich-kirchlichen Literatur stelle sich dar, wie der jedem Zeitalter eigenthümliche Geist der Kirche in seinen mannichfachen Beziehungen schriftlich sich ausgesprochen“. In welchem Maße bis ins Einzelnste hinein die kirchliche Literatur das kirchliche Leben abspiegelte, ergibt sich z. B. daraus, daß eine verhältnißmäßig so untergeordnete Zeitfrage wie die den Paschastreitigkeiten des zweiten Jahrhunderts zum Grunde liegende eine so große Menge ¹⁾ von Schriften erzeugte. Obgleich nun aber in der kirchlichen Literatur ein Niederschlag der gesammten Strömungen, in denen das kirchliche Leben einer bestimmten Zeit verläuft, sich abzusetzen pflegt, so geschieht dieß doch dergestalt in einer eigenthümlichen und besonderen Weise, daß man dem Begriff ihrer Geschichte eine bestimmtere Fassung geben kann und muß. Die Schreibenden pflegen nämlich diejenigen zu sein, in denen der kirchliche Zeitgeist zum Bewußtsein gelangt ist und in welchen das kirchliche Bewußtsein einer bestimmten Periode aus seiner unmittelbaren Substantialität bereits herausgetreten ist; es sind insgemein dieselben, welche die Strömung des kirchlichen Lebens leiten, kurz — die Theologen der Kirche. Wenn es nun erlaubt ist, den Begriff der Theologie nicht lediglich im ausschließlich technisch-wissenschaftlichen Sinne zu nehmen, sondern im Sinne Schleiermacher's zu erweitern, so wird man mit Lücke sa-

¹⁾ Wir besitzen freilich von allen diesen Schriften außer wenigen Fragmenten nichts mehr, wir wissen aber, daß nicht nur Melito von Sardes, Claudius Apollinarius, Polykrates von Ephesus, Victor von Rom, sondern auch viele andere Kleriker, z. B. Theophilus von Cäsarea, Palmas von Amastris, dergleichen verfaßten.

gen dürfen, die Patristik sei die Geschichte der Theologie in ihrer Gründungsperiode (und es sei ihre Aufgabe, der Theologie in jedem späteren Stadium der Entwicklung das historische Bewußtsein ihrer Anfänge in der Kirche während der Untergangsperiode der alten classischen Welt wissenschaftlich klar und gegenwärtig zu machen und zu erhalten). Dieser Begriff ist weder zu unbestimmt noch zu eng, er ist namentlich weit genug, um erkennen zu lassen, wie völlig unhaltbar die noch immer weit verbreitete Ansicht ist, die Patristik sei nichts Anderes als Quellenkunde oder gar Anhang der Dogmengeschichte, eine Ansicht, die an die Zeiten erinnert, wo Theologie so viel hieß wie Dogmatik und man den Schriften der Kirchenväter kaum ein anderes als ein dogmenhistorisches Interesse abgewinnen konnte. In Wahrheit steht die Patristik kaum in einem näheren Verhältniß zur Dogmengeschichte als zur Geschichte aller anderen Gebiete der kirchlichen Theologie (Exegese, Kirchengeschichte u. s. w.) und des kirchlichen Lebens (Sitte, Cultus, Predigt, Verfassung). Sind etwa Schriftsteller wie Tertullian, Cyprian, Chrysostomus vor Allem Dogmatiker? Wird man einer Schrift wie den Confessionen des Augustin, der freilich vor Allem als Dogmatiker in Betracht kommt, gerecht, wenn man sie nur mit dem Auge des Dogmenhistorikers betrachtet? Keineswegs. Es ist freilich natürlich, daß der Dogmenhistoriker auch die nicht eigentlich dogmatischen Schriften zu Rathe zieht. Allein im Ganzen und Großen ist die patristische Literatur an und für sich kaum vorzugsweise dogmatische Literatur.

Auf der anderen Seite ist jener Begriff eng und bestimmt genug, um die vage Fassung Möhler's auszuschließen, der sich dabei beruhigt, die Patrologie als einen Theil der christlichen Literaturgeschichte überhaupt zu definiren und bei der Vergleichung der patristischen mit der classischen Literatur einige besondere Merkmale hervorzuheben, die nicht einmal wesentlich sind ¹⁾).

Durch das bisher Dargelegte ist das erste Bedenken, welches sich geltend machen könnte, beseitigt. Denn selbst wenn man den Begriff der Theologie im engeren technischen Sinne nähme, müßte

¹⁾ Z. B. die griechische und römische Literatur beginne mit Poesie, die christliche mit Prosa (Patrol. S. 39.).

die Geschichte derselben eine selbstständige Behandlung beanspruchen; die Dogmengeschichte ist ja noch nicht Geschichte der Theologie. Nimmt man aber, wie es hier geschehen muß, Theologie im weiteren Sinne, so daß sie als der Inbegriff aller in die Sphäre des Bewußtseins erhobenen kirchlich-religiösen Interessen, als die Erscheinungsform des jedesmaligen zum Bewußtsein gelangten kirchlichen Geistes überhaupt sich darstellt: so wird man der kirchlichen Vätergeschichte nach unserer Fassung das Recht auf eine selbstständige Behandlung noch viel weniger absprechen können.

Begründeter erscheint das zweite Bedenken, nämlich die Behauptung, man sei nicht berechtigt, für das kirchliche Schriftthum des patristischen Zeitalters eine besondere Aufmerksamkeit in Anspruch zu nehmen, d. h. eine größere als für die anderen Zeiträume der Kirche. Denn das ist ja für uns Protestanten nicht zweifelhaft, daß die sogenannten Kirchenväter, wenn es sich darum handelt, festzustellen, was den christlichen Glauben wesentlich constituirt, kein maßgebendes Ansehen in Anspruch nehmen können, daß sie höchstens Zeugen der Wahrheit sind und auch als solche keine eximirte Stellung einnehmen, ja daß sie, an der Norm der biblischen Urkunden der Offenbarung gemessen, im Allgemeinen weit tiefer zu stehen kommen als z. B. die Reformatoren. Ferner versteht es sich von selbst, daß die Geschichte der Theologie nicht auf deren Gründungsperiode eingeschränkt werden kann.

Andernthells beruht aber eben darauf, daß die erste Periode eben Gründungsperiode ist, deren eminente, selbstständige und in ihrer Art einzige Geltung. Gründungsperioden sind nämlich überhaupt nicht lediglich erste Perioden, sondern sie sind mehr: sie haben niemals nur den Vorrang der zeitlichen Priorität, sondern sie haben zugleich eine in gewissem Sinne maßgebende, normative Bedeutung ¹⁾, weil es ein allgemeines Gesetz der Geschichte ist, daß geistige Mächte, wo sie zum ersten Mal sich hervorthun, ehe sie in den Proceß der Entwicklung und organischen Gliederung, der Ausbildung des Einzelnen eingehen, mit ihrem vollen substantiellen Reichthum ans Licht treten, daß sie nicht, ohne

¹⁾ Wer möchte z. B. leugnen, daß die Geschichte der Reformation etwa bis 1555 nicht nur die erste Periode der Geschichte des Protestantismus ist, sondern als Gründungsperiode einen specifischen Rang einnimmt?

vorläufig schon einmal (wenn auch nur als elementarischer Rohstoff) sich in ihrer Vollständigkeit zu entfalten, wenn wir so sagen dürfen, zur Welt kommen. Nun sind wir zwar protestantisch genug, um dagegen zu protestiren, daß man die patristische Literatur noch mit zu derjenigen Literatur rechnet, in welcher das Princip der neutestamentlichen Offenbarung und der Kirche selbst zum ersten Mal in grundlegender und maßgebender Weise in seinem vollen Reichthum exponirt und deponirt ist. Diesen Rang räumen wir nur der biblisch-kanonischen Literatur ein. Die patristische Literatur setzt, wie Lücke bemerkt, die Kirche selbst als gestiftet voraus. Wohl aber behaupten wir, daß eben in den kirchlichen Schriften der sechs ersten Jahrhunderte elementarisch und substantiell sich der ganze wesentliche Inhalt der kirchlichen Theologie zum ersten Mal in relativer Vollständigkeit auseinandergelegt hat, dergestalt, daß alle Theologie der folgenden Zeiten auf der patristischen Theologie ruht, und zwar nicht nur so, wie das zeitlich Folgende auf dem zeitlich Vorhergehenden beruht. Dieß gilt nicht nur vom Mittelalter, sondern auch von der protestantischen Theologie. Selbst was die Reformatoren zu Tage förderten, ruht zwar seinem religiösen Kern nach auf ganz anderen Grundlagen als den Schriften der Kirchenväter; insofern es aber theologischen Charakter hat, vorzugsweise auf Augustin und den Kirchenvätern (womit natürlich keineswegs geleugnet werden soll, wie wenig es selbst dem Augustin gelungen war, den Apostel Paulus nach allen Seiten hin richtig zu verstehen). Die Momente aber, in welche sich das specifische Gepräge der patristischen Literatur auseinanderlegt und durch deren Vereinigung sich dieselbe von allen späteren Phasen des christlich-kirchlichen Schriftthums wesentlich unterscheidet, sind folgende drei: erstens, daß sie wesentlich original ist, was wenigstens die mittelalterliche nicht ist; zweitens, daß sie eine rein kirchlich-religiöse ist, was die mittelalterliche gleichfalls nicht ist; drittens, daß sie ökumenisch und supranational ist, d. h. nicht wesentlich durch den Geist einer christlichen Particularkirche oder Nationalkirche bedingt ist, sondern als die altkatholische im umfassenden Sinne die Gegensätze der später auseinandergetretenen Particular- und Nationalkirchen noch in sich gebunden hält, was von der nachreformatorischen gar nicht und auch von der mittelalterlichen nicht in vollem Maße gilt.

Was den ersten Punkt betrifft, so gilt in theologischer Beziehung überhaupt dasselbe, was zunächst insonderheit von

der Dogmenentwicklung gilt. In dogmengeschichtlicher Beziehung nun beruht die eigenthümliche Bedeutung der in Rede stehenden Periode darauf, daß in ihr das Dogma producirt, gleichsam erzeugt wird, indem sich die Kirche den wesentlichen Inhalt ihres religiösen Glaubens zum ersten Mal zum Bewußtsein bringt und sich denselben in begrifflicher Form gegenständlich macht. Dabei regt sich zwar zugleich schon das Bedürfniß, diesen Inhalt mit den dem Menschen als solchem feststehenden Thatfachen des vernünftigen und sittlichen Bewußtseins zu vermitteln (z. B. in Augustin) und somit einen zweiten Schritt auf der Bahn der Entwicklung der Theologie zu thun. Doch konnte dieses Bedürfniß in weiterem Umfang noch nicht entstehen, so lange die Genesis und das Hervortreten des kirchlichen Lehrbegriffs selbst noch nicht einmal vorläufig zum Abschluß gelangt war, was erst im sechsten oder siebenten Jahrhundert geschah. So groß nun der Fortschritt war, der darin lag, daß die mittelalterliche Theologie, getrieben von jenem Bedürfniß, in dem dogmatischen Material, welches die alte Kirche producirt hatte, Ordnung und Harmonie stiftete und die zuvor zerstreuten Elemente des kirchlichen Lehrbegriffs zu einem System verknüpfte, was nicht möglich war, wenn jener altkirchliche Lehrbegriff nicht nebenbei an verschiedenen Punkten auch ergänzt wurde: so bestand doch die Leistung der mittelalterlichen Theologie im Wesentlichen nicht in Bereicherung, sondern in der Zusammenfassung und Gestaltung des dogmatischen Stoffes, nicht in substantieller Production, sondern in systematischer Reproduction. Auch die reformatorische Dogmatik ist in theologischer Beziehung nicht in dem Sinn original wie die patristische (in einem anderen ist sie es freilich weit mehr), sie beruht auf dem durch den Paulinismus gereinigten Augustinismus, im Uebrigen aber auch ihrerseits auf dem von den ökumenischen Concilien der ersten Jahrhunderte festgestellten Lehrbegriff, den sie keineswegs zu erschüttern suchte. Was in dogmengeschichtlicher Beziehung gilt, gilt aber hier in Beziehung auf die Theologie überhaupt. —

Eine zweite Eigenthümlichkeit der patristischen Literatur gegenüber der mittelalterlichen finden wir darin, daß jene rein kirchlich-religiös und theologisch ist, im Mittelalter dagegen in die kirchliche Literatur viele fremdartigen Elemente eingedrungen sind. Zwar sucht die mittelalterliche Literatur recht geistlich allen Gegenständen, die sie überhaupt berührt, ein kirchliches Gepräge aufzudrücken; alle Schriften nehmen in gewissem Sinn einen kirchlichen Charakter an:

die Philosophie wird kirchlich, die Weltgeschichte wird Kirchengeschichte. Allein zugleich findet das Entgegengesetzte statt. Wie nämlich die welterobernde Kirche die Welt in sich aufnimmt, so wird sie auch selbst weltlicher, die Grenze zwischen Theologie und Philosophie wird fließender, die Kirchengeschichte ist zugleich Profangeschichte, die Mönche sind Polyhistoren, und ein solches Außereinander, eine solche schroffe Geschiedenheit, wie sie in den sechs ersten Jahrhunderten zwischen der kirchlichen und der Prosaliteratur (d. h. dem Nachtrieb der römisch- und griechisch-heidnischen Literatur) herrschte, findet sich nicht mehr. Nur in der patristischen Periode, wo es sich erst hervorarbeiten mußte, tritt das kirchliche Schriftthum im Wesentlichen unvermischt und rein auf, ja es gehört sogar zu den Ausnahmen, daß ein patristischer Schriftsteller nebenbei auch einige nicht theologische und nicht religiöse Gegenstände behandelt.

Endlich ist nur die patristische Literatur *supra-*national und ökumenisch. Sie erhebt sich auf der Grundlage oder vielmehr auf den Trümmern der griechisch-römischen Cultur und Literatur; ja dieser gewissermaßen antike Charakter ist gerade eins ihrer Unterscheidungsmerkmale. Dennoch ist sie nicht national, sondern *supranational*. Obgleich das in das Christliche aufgehobene Antike noch durchklingt, ist sie im Wesentlichen doch weder hellenisch noch römisch geartet, sonst müßte zwischen einem griechischen Profanscribenten und einem griechischen Kirchenvater derselben Zeit eine größere Geistesverwandtschaft stattfinden als zwischen einem griechischen und lateinischen Kirchenvater derselben Zeit, was offenbar nicht der Fall ist, weil diese Literatur eben vor Allem christlich-kirchlich ist. Indem sie den classischen Styl mit dem Kirchenstyl vertauschte, streifte sie zugleich die Nationalität im Wesentlichen ab (womit nicht geleugnet werden soll, daß man innerhalb derselben den griechischen und den occidentalisch-lateinischen Typus unterscheiden kann). Beide Sprachen hatten damals ökumenische Bedeutung, die griechische seit Alexander dem Großen und den Diadochen so sehr, daß sie in Italien so gut wie in Kleinasien und Aegypten verstanden wurde, die lateinische seit der römischen Kaiserzeit. Wenn also die patristische Literatur vorzugsweise in griechischem und lateinischem Gewande auftritt, so ver trägt sich damit sehr gut, daß wir ihr ökumenische Bedeutung beilegen. Wie nämlich (abgesehen von den Secten) alle christlichen Confessionen aller Zeiten und Nationen sich auf die dogmatischen Resultate der großen ökumenischen Concilien jener Zeit und (in ihrer Ge-

samtheit) nur jener Zeit stützen, so hat die christliche Theologie aller Nationen und Confectionen ¹⁾, abgesehen von der heiligen Schrift, nur in dem Schriftthum dieser Periode im Ganzen und Großen eine gemeinsame Grundlage und einen gemeinsamen Ausgangspunkt, weil die religiösen und nationalkirchlichen Gegensätze hier noch gebunden sind ²⁾. Auch das verleiht der patristischen Literatur einen absoluten Charakter. Denn im Mittelalter stoßen wir von Anfang an auf den Gegensatz der griechischen und lateinischen Kirche, der zwar schon im fünften Jahrhundert sich ankündigt, aber erst seit dem concilium quinisextum (692) und seit Photius offener hervortritt. Schon in den ersten Jahrhunderten des Mittelalters hat also das kirchliche Schriftthum nicht mehr jenen ökumenischen Anstrich, und je weiter wir vorwärts blicken, desto mehr treten auch innerhalb der lateinischen Kirche die nationalen Gegensätze wieder hervor. Namentlich seit dem dreizehnten Jahrhundert regt sich dem lateinisch-ökumenischen Bewußtsein gegenüber ein nationalfranzösisches, nationalenglisches, nationaldeutsches, und das hatte auch auf die kirchliche Literatur seinen Einfluß. Vollends, als diese Nationen anfangen, auch kirchlich in ihren besonderen Idiomen zu schreiben, verlor sich jener ökumenische Typus der kirchlichen Literatur immer mehr. Noch entschiedener gilt dieß von der nachreformatorischen Zeit (obgleich die lateinische Sprache Gelehrtensprache bleibt) und es giebt nunmehr nicht nur eine evangelischkirchliche Literatur gegenüber einer katholischen, sondern auch eine deutsch-evangelische und eine romanisch-evangelische, ja eine deutsch-katholische im Gegensatz zu einer romanisch-katholischen, eine anglicanische u. s. w., kurz die kirchliche Literatur verliert ihren ökumenischen Charakter. Es giebt kaum noch eine kirchliche Literatur im Singularis, sondern nur kirchliche Literaturen, die zum Theil durch den nationalen Factor dermaßen bedingt sind, daß dieser dem religiösen und confessionellen fast das Gleichgewicht hält. Luther mag daher immerhin für uns in einem höheren Sinne und Maße ein Kirchenvater sein als Augustin, zumal da dieser unseren Gegnern, den Romanisten, in gewisser Beziehung noch mehr vorgearbeitet hat als den Reformatoren. Dennoch kann auch ein Protestant den historischen

¹⁾ Damit ist nicht gesagt, daß sie alle den patres gleiche Wichtigkeit als Autoritäten beilegen.

²⁾ Daher denn Männer wie G. Calixtus ihren Standpunkt in dem patristischen Zeitalter nehmen, wenn sie die getrennten Kirchen reuniren wollen.

Satz aussprechen, daß Augustin für die Theologie eine universellere Bedeutung hat als die Reformatoren. Vereinigt nun wirklich die patristische Literatur jene drei von uns hervorgehobenen Eigenschaften und weist sie somit ein besonderes Gepräge auf, vermöge dessen sie sich nicht nur von der kirchlichen Literatur aller späteren Perioden unterscheidet, sondern gewissermaßen einen absoluten Charakter trägt, so ist unser Recht erwiesen, nicht nur überhaupt von einer besonderen patristischen Literatur zu reden, sondern derselben eine existirende Stellung anzuweisen (woraus nicht folgt, daß wir ihren Werth irgendwie überschätzen). Damit ist aber die Grundlage gewonnen für die Erledigung aller speciellen methodologischen Fragen, von denen wir hier freilich nur einige berühren können.

Ist die Patrologie wirklich, wie wir es fordern, wesentlich kirchliche Literaturgeschichte des patristischen Zeitalters, so bedarf das, was bis zum Ende des vorigen Jahrhunderts unter diesem Namen dargeboten wurde, insonderheit einer zwiefachen Umgestaltung: einmal muß der literarische Gesichtspunkt dergestalt der herrschende werden, daß es für die Bedeutung einer altkirchlichen Schrift nicht fernerhin maßgebend ist, wer sie verfaßt hat, ob sie wirklich von einem sogenannten Kirchenvater herrührt oder nicht; sodann muß mit dem Begriff der Geschichte Ernst gemacht werden, d. h. es muß an die Stelle jener mechanischen, lediglich nach chronologischen und biographischen Gesichtspunkten vollzogenen Aneinanderreihung eine organische Betrachtungsweise treten, also das erreicht werden, was auf dem Gebiete der Nationalliteratur längst erreicht ist.

Was den ersten Punkt betrifft, so findet man in den meisten patristischen Lehrbüchern principielle Erörterungen über den Begriff eines Kirchenvaters. Diese halten wir für völlig unfruchtbar. Für die römisch-katholische Theologie¹⁾ haben sie allenfalls einen Sinn,

¹⁾ Die neueren katholischen Theologen machen die Würde eines Kirchenvaters von folgenden Eigenschaften abhängig: 1) vorzügliche Gelehrsamkeit (*potior doctrina*); 2) Heiligkeit des Lebens (*vitae sanctitas*); 3) gehöriges Alter (*competens antiquitas*); 4) Genehmigung der Kirche (*approbatio ecclesiae*). Doch läßt sich nicht verkennen, daß sie bei der Entscheidung darüber, ob diese Qualitäten sich bei diesem oder jenem Kirchenschriftsteller finden, ziemlich liberal verfahren. Im Grunde wird lediglich danach gefragt, ob ein Schriftsteller ein ehrwürdiger und glaubwürdiger Träger der kirchlichen Tradition ist. Mit dem vierten Punkt nehmen es allerdings Einige etwas genauer als mit den übrigen. Sie beschränken nämlich den Titel eines Kirchenvaters auf die-

für die evangelische nicht. Für die Literaturgeschichte der alten Kirche haben alle erhaltenen, ja selbst die nicht erhaltenen christlichen Schriften der patristischen Zeit Bedeutung, auch diejenigen, die nicht nur nicht von Kirchenvätern (im stricten Sinne) herrühren, sondern für uns überhaupt vaterlos sind, weil wir ihre Verfasser nicht kennen. Ferner müssen auch die häretischen Schriften in der kirchlichen Literaturgeschichte berücksichtigt werden, sofern sie wirklich noch christliche Schriftwerke sind, ganz abgesehen davon, daß ohne Berücksichtigung derselben die Schriften der Orthodoxen nicht völlig verstanden werden können. Aber freilich haben nicht alle einzelnen Schriften und Schriftsteller eine gleiche Bedeutung, sondern die literärgeschichtliche Bedeutung einer Schrift richtet sich theils nach ihrem nachweislichen geschichtlichen Einfluß, theils nach ihrem bleibenden Werthe, und außerdem muß das Hauptinteresse auch fernerhin an denjenigen Schriftstellern haften, welche Träger des rechtgläubig-kirchlichen Bewußtseins waren und den Hauptstrom des kirchlichen Lebens fortleiteten. Aus diesem Grunde kann auch der Name „Patristik“ beibehalten werden.

Weit wichtiger ist aber das zweite Moment, daß nämlich die Patristik wirklich organisch-historische Haltung gewinnt. Daraus dringt schon Pestalozzi, indem er bemerkt, „bevor sie (was immer als ihr Hauptzweck zu betrachten sei) an die Schilderung der Schriften und Schriftsteller jedes Zeitalters gehe, müsse die historische Darstellung der kirchlichen Literatur in den eigenthümlichen allgemeinen kirchlichen Geist dieses Zeitalters eindringen und aus demselben die Ursachen entwickeln, welche den Charakter der Schriften und Schriftsteller in diesem Zeitalter im Großen bestimmt und geleitet haben, bestimmen und leiten mußten, und müsse durch solche allgemeine Ansichten des eigenthümlichen Ganges der kirchlichen Literatur die speciellere Beschreibung der Schriften und Schriftsteller selbst natürlich vorbereiten“ (S. XVII. XVIII.). „Sodann komme es auf eine genaue Classification der Schriften jeder Periode an“ u. s. w. Man wird diesen Ideen ihre Berechtigung nicht absprechen können, obgleich sie die Be-

jenigen altkirchlichen Schriftsteller, bei welchen sich das Merkmal der Rechtgläubigkeit, d. h. der völligen Uebereinstimmung mit der kirchlich festgestellten Lehre, findet, so daß sie z. B. Theologen wie Origenes und Tertullian nicht mit zu den Kirchenvätern rechnen, sondern für bloße *scriptores ecclesiastici* erklären. Eine specielle, feierliche und ausdrückliche Approbation verlangen jedoch auch die Strengerer nicht, sondern sie halten es für genügend, daß die Kirche stillschweigend ihren Beifall zollt.

dingungen einer wahrhaft geschichtlichen Methode nicht erschöpfen und die Ausführung derselben bei Pestalozzi selbst noch viel Mechanisches und eine gewisse Unbeholfenheit zeigt. Möhler nun machte Anstalten, auf dem von Pestalozzi betretenen Wege fortzuschreiten, er gewann wirklich, wie Rücke sagt, allgemeinere, freiere Standpunkte, welche auch bei Pestalozzi noch fehlten. Allein er brachte seine Ideen nicht zur Ausführung, machte nur in seinen einleitenden Capiteln Ansätze zu einer wirklich organischen Betrachtungsweise, begnügte sich dagegen in der Darstellung selbst ganz nach Art der früheren Patrologen mit den gewöhnlichen äußerlichen Abtheilungen und der bloß chronologischen Reihenfolge. Da auch seine Nachfolger diese Fehler und Mängel nicht überwunden haben, so müssen wir bekennen, daß auf diesem Gebiete eben Alles erst von der Zukunft zu erwarten ist. Was dazu gehört, die Patristik zu einer wahrhaft geschichtlichen Wissenschaft zu erheben, im Allgemeinen festzustellen, ist aus dem Grunde nicht schwer, weil diese Frage hier keine andere Beantwortung erheischt als auf jedem anderen Gebiete der Literaturgeschichte und weil es an Vorbildern auf anderen Gebieten nicht fehlt. Denn was wir hier für die patristische Literaturgeschichte fordern, ist auf dem Gebiete der Profanliteratur im Wesentlichen längst geleistet.

Wir verzichten inzwischen darauf, schon jetzt einen Plan zur Ausführung unserer Idee dem theologischen Publicum vorzulegen; zunächst kam es nur darauf an, diese Idee selbst einmal wieder zur Geltung zu bringen. Wir täuschen uns nicht darüber, daß sie ihre völlige Rechtfertigung nur in einer wirklich ausgeführten Darstellung finden könnte, die auch heutzutage noch schwierig, aber gewiß nicht unmöglich sein würde. So lange indessen dem Zweige der historischen Theologie, um dessen Neubegründung es sich hier handelt, noch nicht einmal seine selbstständige Existenz gesichert ist, muß es erlaubt sein, mit Vorschlägen hervorzutreten, die zunächst keinen anderen Zweck haben als den, eine Verständigung über die Präliminarfragen anzubahnen.

Die Abendmahlslehre der griechischen Kirche in ihrer geschichtlichen Entwicklung.

Von

Dr. Georg Eduard Steitz in Frankfurt a. M.

Fortsetzung ¹⁾).

§. 5. Der symbolische Standpunkt.

Wie nachhaltig der Einfluß Augustin's auch in der Abendmahlslehre gewesen ist, haben neuere Forschungen zur vollen Gewißheit gebracht. Nicht bloß Fulgentius von Ruspe, Facundus von Hermiane, Isidor von Sevilla, Ildesons von Toledo und Beda Venerabilis sind in seinen symbolischen Standpunkt eingetreten, auch im karolingischen Zeitalter sehen wir denselben, wie Rückert ²⁾ überzeugend nachgewiesen hat, durch eine Reihe von Schriftstellern wie Ambrosius Autbertus, Amalarius von Metz, Ahhto von Basel, Theodulf von Orleans, Druthmar und Walafried Strabo in fortlaufender Continuität repräsentirt; Paschasius Radbert hat, wie ich gezeigt habe, nur einen fremden Gedanken in eine Reihe rein augustinischer Vorstellungen eingeschoben und die dogmatische Gedankenarbeit des Mittelalters hat dann die Nächte, die bei ihm noch offen am Tage liegen, mit künstlicher Dialektik zu verweben und zu bedecken gewußt; Ratramnus und Rabanus Maurus haben gegen ihn, Berengar von Tours gegen

¹⁾ S. Bd. IX. S. 409—481. — Da diese Abhandlung bereits seit Anfang Aprils 1864 vollendet ist und sich in den Händen der Redaction befindet, so konnten die veränderten Anschauungen, welche Herr Dr. Rahnis in seinem eben erschienenen Werke: „Der Kirchenglaube“, über die älteren Abendmahlsvorstellungen niedergelegt hat, nicht mehr die Berücksichtigung finden, auf die sie vollen Anspruch haben, sondern es konnte nur auf sein früheres Werk eingegangen werden. Der Verfasser muß sich daher hier auf die Anerkennung beschränken, daß die Auffassung der dogmengeschichtlichen Entwicklung in diesem jüngsten Buche des Herrn Rahnis durchweg freier, unbefangener und gründlicher, mit einem Worte historischer geworden ist, als in dem älteren.

²⁾ Rückert, der Abendmahlsfreie des Mittelalters, I. die Vorgeschichte, in Hilgenfeld's Zeitschrift, I, 22 ff.

Vanfranc die ursprünglichen augustinischen Gedanken vor Fälschung zu wahren versucht: um das Ansehen des großen Afrikaners bewegte sich der erste und der zweite Abendmahlsstreit der christlichen Kirche ¹⁾).

Eine ähnliche Continuität zeigt uns die Entwicklung der Abendmahlslehre in der griechischen Kirche vom Anfang des dritten bis gegen das Ende des vierten Jahrhunderts, und es ist die Aufgabe dieses Theils unserer Abhandlung, diese Thatsache in ihr helles Licht zu setzen. Man hat vielfach behauptet, daß die Abendmahlsvorstellung der Alexandriner Clemens und Origenes nur ihre Privatmeinung, nicht die Ansicht der damaligen Kirche gewesen sei. Nichts ist unrichtiger als dieß. Die apostolischen Constitutionen, Eusebius, der Verfasser des Gesprächs *de recta in Deum fide*, Athanasius, Makarius, Gregor von Nazianz und Basilius der Große, also die bedeutendsten Schriftsteller dieser Epoche und mit Ausnahme des Cyrillus von Jerusalem die einzigen griechischen Väter, denen wir bis zum Jahre 360 eingehendere Aussprüche über das Abendmahl verdanken, sind dem Origenes gefolgt und haben seine symbolische Auffassung sich angeeignet. Denn wenn auch die Meisten unter ihnen einen realen Genuß im Abendmahle keineswegs geleugnet haben, so haben sie doch das Object desselben weder an die Handlung noch an die Stoffe gebunden gedacht: wie sie denselben inneren Vorgang, der im Abendmahle seinen sichtbaren Ausdruck hat, auch außer demselben für möglich hielten, so erweiterte sich ihnen die Bedeutung der Eucharistie dahin, daß sie das ganze christliche Leben unter der Idee einer einzigen ununterbrochenen Sacramentsfeier anschauten.

Eine solche Erscheinung muß allerdings zunächst aus der Geistesrichtung derer begriffen werden, die wir als ihre Urheber und Repräsentanten kennen; aber wie das Leben und Denken des Einzelnen in dem Boden seiner Zeit wurzelt und unter deren Einflüssen sich gestaltet, so werden wir die bestimmende Macht der Zeitströmung auch hier nicht verkennen dürfen. Schon Justin hat in der Taufe und dem Abendmahl die Wahrheit dessen zu sehen gemeint, was in den heidnischen Mysterien nur im dämonischen Zerrbild aufgetreten war. Tertullian, der diese Handlungen zum ersten Male Sacramente nennt, hat mit diesem Ausdruck nur das griechische Wort „Mysterium“ übersetzt und alle Bedeutungen, deren dieses Wort fähig ist, lehren in

¹⁾ Vergl. meine Artikel „Radbert“, „Ratramnus“, „Transsubstantiation“ in Herzog's Real-Encyclopädie.

den verschiedenen Verbindungen wieder, in welchen er jenen Ausdruck gebraucht. Noch aber dachte man nicht daran, diese Handlungen unter dem Schleier des Geheimnisses zu verdecken; Justin und Tertullian schildern sie in ihrem Verlauf so genau, daß wir ihren Nachrichten vor Allem unsere Kenntniß über ihren liturgischen Vollzug im zweiten Jahrhundert verdanken. Erst später erhielten sie nach dieser Seite ihren mysteriösen Charakter durch die sogenannte Arcandisciplin. Es kann nach Rothe's Untersuchungen ¹⁾ nicht bezweifelt werden, daß diese aus der Entwicklung des Katechumenates erwachsen ist. Anfangs hatte man die Katechumenen von dem Gemeindegottesdienste ausgeschlossen, dann aber zwei Classen derselben unterschieden, deren vorgerückteren die Theilnahme an der ersten vorwiegend didaktischen Hälfte gestattet war, während die Gegenwart beim Abendmahle das ausschließliche Vorrecht der Getauften, der Eingeweihten, blieb. So wurde die Eucharistie zum eigentlichen christlichen Mysterium und die Initiationsacte zur Pforte, welche den Zugang erschloß. So gestaltete sich ein christliches Mysterienwesen, dessen Initiations- und Cultusacte, wie dieß bei den heidnischen Mysterien der Fall war, unter dem unverbrüchlichen Gebote des Schweigens standen und nicht durch Mittheilung an Ungeweihte profanirt werden durften. Solche Acte waren die Abrenuntiation, die Bezeichnung mit dem Kreuze, die Taufe, die Salbung, die Eucharistie, nebst der feierlichen Uebergabe des Symbolums und des Vaterunsers an die Katechumenen. Nicht blos diese Handlungen selbst, so weit sie nicht in der Schrift ausdrücklich bezeugt waren, sondern auch die constante rituelle Form, in welcher sie zur Anwendung kamen, wurden als Inhalt einer überlieferten Geheimlehre, einer ungeschriebenen, nur mündlich fortgepflanzten Tradition von Christus und den Aposteln her betrachtet. So bildete sich ein Sprachgebrauch, nach welchem man mit dem Namen Mysterien nicht blos im weiteren Sinne alle diese Handlungen zusammen, sondern auch, wie dieß namentlich im vierten Jahrhundert ganz gewöhnlich wurde, das Abendmahl speciell bezeichnete. Damit hatte sich der Cultus der heidenchristlichen katholischen Kirche den heidnischen Mysterien sichtlich angenähert; da aber in diesen sämmtliche Weihe- und Cultushandlungen wesentlich symbolischer Natur waren und die Ideen,

¹⁾ Vergl. Rothe's Programm: *De disciplinae arcanae quae dicitur in ecclesia Christiana origine*, Heidelb. 1841, und dessen Artikel „Arcandisciplin“ in Herzog's Real-Encyclopädie, Band I. S. 469 ff.

zu deren Erkenntniß sie leiten sollten, in sinnvollen Formen andeuteten, so lag der Gedanke nahe, daß auch in den analogen Handlungen des christlichen Cultus innere Vorgänge des christlichen Glaubens und Lebens zu ihrer symbolischen Darstellung kämen, um einen greifbaren Ausdruck für das Bewußtsein der feiernden Gemeinde zu gewinnen.

Umschließt somit das, was seit dem 17. Jahrhundert mit dem Namen „Arcandisciplin“ bezeichnet wird, nur die liturgische und rituelle Tradition der alten Kirche, so beschränkte sich die dogmatische Tradition genau genommen auf die *regula fidei*, als deren Träger und Bewahrer der Episkopat in seiner continuirlichen Succession galt und die ihre abgeschlossene Form allmählich in dem Symbolum empfang. Nur insofern letzteres gleichfalls zu der Arcandisciplin gehörte, läßt sich von einem Zusammenhange dieser zwiefachen Tradition reden, dagegen konnte sich selbstverständlich die Pflicht der Geheimhaltung nur auf die Form der Glaubensregel, nicht auf ihren Inhalt beziehen, der ja für alle einzelnen Sätze in der Schrift gegeben war. Sie wurde überdies schon von Irenäus und Tertullian den falschen Gnostikern entgegengestellt, denn auch diese wußten ihre von der Schrift und Kirchenlehre abweichenden theosophischen Principien nur dadurch zu rechtfertigen, daß sie dieselben gleichfalls und zwar als esoterische Geheimlehren auf ursprüngliche Tradition zurückführten und, um sie mit dem Schriftworte in Einklang zu bringen, in diesem eine dreifache Lehrweise: die thypische, parabolische und buchstäbliche, unterschieden (Exc. ex Theod. c. 66.). In ähnlicher Lage wie sie befanden sich die Alexandriner Clemens und Origenes. Ihre Anschauungen vom Heile beruhen nicht bloß auf der Schrift, sondern zugleich auf der hellenischen Philosophie, insbesondere der platonischen; um zwischen diesen disparaten Elementen zu vermitteln und die *πλοτις* zur *γνώσις* zu erheben, sahen sie sich darum genöthigt, in den Aussagen der Schrift neben dem buchstäblichen einen allegorischen Sinn in der Weise anzunehmen, daß jener die Hülle, dieser den Kern bildet. Auch sie stellten dem großen Haufen, der in unbefangenen Glauben oder, wenn man will, in gläubiger Befangenheit an dem überlieferten Buchstaben haftet, den Pneumatiker, den wahren Gnostiker, gegenüber, der auf dem ethischen Grund der gereinigten Gesinnung sich zur freien Erkenntniß der Principien erhebt. Auch sie kennen eine Geheimlehre der wahren Gnosis und noch bestimmter als Origenes hat Clemens sie als apostolische Ueberlieferung bezeichnet. Während die häretischen Gnostiker die Genossen ihrer Mysterien als geborene Pneumatiker,

die Katholiken dagegen als profane Psychiker beurtheilten, während die katholische Kirche den Unterschied der Initirten und Profanen durch die Taufe begründete, unterschieden die Alexandriner noch einmal innerhalb der Gemeinde der Getauften zwischen pneumatischen und gewöhnlichen Christen. In jenen ist die Idee des Christenthums erst vollständig realisirt, sie sind darum dem Origenes die eigentlichen Priester der Heilsordnung, die geistlichen Söhne Aaron's, die vollberechtigten Träger und Ausüßer der Schlüsselgewalt im Unterschiede von dem klerikalen Priesterstande der Kirchenordnung; in der Weihe des Geistes besitzen sie den Schlüssel für das Verständniß der göttlichen Geheimnisse, aber dieses Verständniß ist auch so ausschließlich ihr Besitz, daß sie von demselben dem übrigen Haufen (des Namens „Psychiker“ bedient sich Origenes nicht) davon nichts mittheilen dürfen. So finden wir in Alexandria neben der liturgisch=rituellen und der dogmatisch=kirchlichen noch eine esoterische Tradition, welche letztere wie die liturgische denen, welchen sie nicht beschieden war, als Geheimniß vorenthalten werden sollte.

Nothe ist der Ansicht, daß das durch die Arcandisciplin gebotene Stillschweigen sich nur auf die Cultushandlungen als solche, nicht aber zugleich auf das ihnen zu Grunde liegende Dogma bezogen habe, und hat als Beispiel dafür angeführt, man habe ohne Umschweife den noch nicht Getauften gesagt, daß im Abendmahle der Leib und das Blut des Erlösers genossen werde, daß aber dieser Genuß des Leibes und Blutes Christi mittelst des Genusses von gesegnetem Brode und Weine geschehe, und welche liturgische Formen und Formeln dabei stattfinden, daraus habe man vor ihnen ein strenges Geheimniß gemacht. Ich habe mich von der durchgängigen Richtigkeit dieser Bemerkung nicht überzeugen können. Daß die Taufe mit Wasser, die Eucharistie mit Brod und Wein vollzogen werde, konnte man um so weniger verschweigen, als dieß ja in der Schrift unumwunden ausgesprochen ist; auch haben davon Origenes und Chrysostomus in Homilien, welche sie vor der versammelten Gemeinde in der sogenannten missa catechumenorum hielten, ganz unbefangen geredet ¹⁾. Zunächst das liturgische war unter den Schutz des Geheimnisses gestellt, aber wenn man auch vor den Katechumenen nicht verschwieg, daß mit den

¹⁾ Mehrere solcher Beispiele hat Rebenpenning in seiner Monographie über Origenes II, 260 ff. zusammengestellt; für Chrysostomus vergl. man nur in Matth. hom. 82. c. 4. und de prodit. Judae I. c. 5.

gesegneten Elementen der Leib und das Blut Christi genossen würden, so theilte man ihnen doch nicht geradezu mit, in welchem Sinne dieß geschehe. Diese Belehrung blieb vielmehr den mystagogischen oder catechetischen Reden vorbehalten, die erst nach der Taufe an sie gehalten wurden, und wenn man diese Fragen in den öffentlichen Gemeindegottesdiensten berührte, so geschah es meist mit vorsichtiger Zurückhaltung; man beschränkte sich auf bloße Andeutungen, die nur dem Eingeweihten verständlich waren und die man gewöhnlich mit der bekannten Formel: *Ἰσαὶν οἱ μεμνημένοι τὰ λεγόμενα*, abbrach. Gleichwohl gehen diese Andeutungen bei Origenes und Chrysostomus oft so weit, daß sie auch für den Unkundigen, wenn er nicht ohne allen Scharfsinn war, die eigentliche Meinung deutlich durchblicken ließen. War also der eigentliche Sinn der Handlung nicht einmal vor den Katechumenen mit aller Strenge zu verbergen, so konnte man in diesen Punkten noch viel weniger denselben als ausschließlichen Besitz der Pneumatiker den übrigen Christen ganz vorenthalten. Thatsächlich wird daher auch nur die liturgische Form und Formel als Geheimniß der Eingeweihten bewahrt worden sein und es genügte, daß man sich in Betreff der tieferen Auffassung und Bedeutung der Handlungen mit zurückhaltender Vorsicht äußerte.

Worin aber kann nun die tiefere Auffassung der Tauf- und Abendmahls handlung anders bestanden haben als wiederum in dem symbolischen oder allegorischen Sinn, den man diesen Acten unterlegte und der dem buchstäblichen Verständniß, wie es die große Mehrzahl festhielt, gegenübergestellt wurde? Darauf schien ja das Wesen aller Mysterien, wie der heidnischen, so der christlichen, mit Nothwendigkeit zu führen: Handlungen, Sachen und Worte wurden zu Sinnbildern von Gedanken und unsichtbaren Vorgängen. Diese Verknüpfung schien der Natur des Mysteriums so entsprechend, daß das Wort mystisch neben der Beziehung auf die kirchlichen Mysterien zugleich die Bedeutung des Symbolischen erhielt. In diesem Sinne redet Origenes von *panis mysticus*, *verba mystica*, *secretus et mysticus sermo*, d. h. einem Brode, Worten und einer Rede, welche einen geheimen Sinn, eine tiefere Bedeutung haben. Da aber zum Begriff des Symbolen nothwendig auch eine durch dasselbe bezeichnete Sache gehört und diese bei der symbolischen Handlung als innerer Vorgang gedacht werden kann, so bezeichnet wiederum das Mystische solche durch die Symbolik der kirchlichen Cultusformen angedeutete Vorgänge des inneren Lebens, welche unabhängig von

jenen durch den Geist Gottes selbst an der gläubigen und erkennenden Seele zu Stande kommen. Es drückt also den Begriff des Geheimen gegenüber dem Deffentlichen, des Inneren gegenüber dem Aeußerlichen, des Geistlichen gegenüber dem Leiblichen, des Unsichtbaren gegenüber dem Sichtbaren, des Ideellen gegenüber dem Geschichtlichen aus. Mit der vorwiegenden Hinneigung zum Symbolischen hängt auch ein Ausdruck zusammen, der erst dem Ende dieser Epoche angehört und dessen Vorkommen ausschließlich auf das Gebiet des christlichen Mysteriencultus beschränkt ist; ich meine das Substantiv *ἀντίτυπον*. Man nannte das eucharistische Brod und den Mischkelch *ἀντίτυπα τοῦ σώματος καὶ αἵματος Χριστοῦ*, wobei, wie Suicer bemerkt, die Präposition *ἀντί* nur den Begriff des Grundwortes *τύπος* verstärkt (man denke nur an das Adjectiv *ἀντίμορφος*, abbildlich). Wir werden daher berechtigt sein, überall, wo uns dieser Ausdruck als Bezeichnung der consecrirten Elemente begegnet, auf eine irgendwie symbolische Bedeutung derselben zu schließen.

Damit hängt noch eine weitere, für die Geschichte der griechischen Abendmahlslehre wichtige Bemerkung zusammen. Bestand für die alexandrinische Schule die tiefere Auffassung und das volle Verständniß der Mysterien darin, daß sie dem Wortlaute der liturgischen Formel einen von seiner buchstäblichen Bedeutung unabhängigen Sinn unterlegte, so mußte sich allmählich eine zwiefache Sprach- und Ausdrucksweise bilden: eine liturgische und eine dogmatische. Nach jener genießt man im Abendmahle Fleisch und Blut Christi, nach dieser nährt man in und außer demselben die Seele mit dem Lebenswort des Logos oder man eignet sich die Tugenden an, welche er in den Tagen seines Fleisches als Vorbild entfaltet hat, oder man erfaßt den Grund seines Leidens im Fleisch u. s. w. Indem man jenes sagte, meinte man dieses. Da somit für diesen Standpunkt der Genuß der eucharistischen Elemente nur der concrete bildliche Ausdruck ist für die höchsten geistigen und intellectuellen Beziehungen, in welche das gläubige Subject zu dem Logos zu treten berufen ist, und für die Aneignung aller Segnungen seiner Offenbarung im Fleische, so legte man eben jenen Elementen, an welche sich alle diese Erwägungen knüpften, sobald sie durch die Weihe diese neue Bedeutung erlangt hatten, eine solche Heiligkeit bei, als ob sie das, was sie bedeuten, selbst wären, und hob eben damit für den liturgischen Cultus denselben Unterschied zwischen Bild und Sache wieder auf, den man für die denkende Betrachtung so entschieden forderte;

so kommt es denn, daß dieselben Kirchenlehrer, welche die symbolische Auffassung der consecrirten Elemente in der stärksten Weise unzweideutig bezeugen, wiederum nicht bloß vor dem leichtfertigen Genuß als einer Verfündigung an Christus, dem fleischgewordenen Logos, auf das Nachdrücklichste warnen, ja davon außerordentliche Strafgerichte Gottes befürchten, sondern auch sorgfältig verhüten wissen wollen, daß nicht der Communicant etwas davon zur Erde fallen lasse. Man wird sich darum hüten müssen, aus dem Ernste, womit diese Kirchenlehrer die liturgische Formel betonen, oder aus solchen Warnungen und Bedenken, die sie aussprechen, mit manchen Dogmenhistorikern sofort zu folgern, daß nach ihrer Anschauung an den Elementen in Folge der Consecration doch eine reale Veränderung vorgegangen sein müsse; vielmehr wird man sich stets zu erinnern haben, daß der Ausdruck „Fleisch und Blut Christi genießen“ nur die liturgische Interpretation für den äußeren Vorgang in Abendmahl war, während die dogmatisch=allegorische Interpretation der liturgischen Formel die umfassendste Beziehung zu dem Logos, als dem höchsten Principe alles geistigen und ethischen Lebens, ausdrückte. Nach Origenes spricht die liturgische Interpretation die *κοινωτέρα* *περὶ τῆς εὐχαριστίας ἐκδοχή* aus, wie sie auch den *ἀπλουστέροις* zugänglich ist, die dogmatisch=allegorische dagegen die *θειότερα καὶ περὶ τοῦ τροφίμου τῆς ἀληθείας λόγου ἐπαγγελία*, zu welcher sich nur *οἱ βαθυτέρον ἀκοῦειν μεμαθηότες* zu erheben vermögen (vergl. in Ioann. tom. XXXII, 16.). Haben auch allerdings die Kirchenlehrer, welche den Spuren des Origenes zunächst gefolgt sind, den Unterschied der beiden Classen von Getauften nicht weiter urgirt, so schlossen sie sich doch darin ihrem Vorgänger an, daß sie erst in der dogmatisch=allegorischen Interpretation für die Gemeinde den Sinn der liturgischen Formel: das Fleisch des Herrn essen und sein Blut trinken, völlig erschlossen sahen. Erst nach diesen vorgängigen Bemerkungen werden wir im Stande sein, die Stellung der einzelnen Kirchenlehrer dieser Epoche zur Abendmahlslehre ganz zu begreifen und zu würdigen.

§. 6. Clemens von Alexandrien.

Was zunächst die Lehre des Clemens vom Opfer betrifft, so dürfen wir für die Einzelheiten derselben auf die Darstellung von Höfling a. a. O. S. 110—127. verweisen und auf die gründlichen Widerlegungen, womit er die Döllinger'schen Illusionen und Fiktionen zerstört hat. Nur die allgemeinen Resultate eignen wir uns dankbar

in wenigen zusammenfassenden Bemerkungen an. Dem Clemens ist das ganze Leben des wahren Gnostikers sowohl in seinen Gebeten und seiner Ascese als auch in den Werken der Liebe, in denen er die von Gott empfangenen Gaben wieder in dessen Dienst stellt, ein Opfer und der Gnostiker selbst der echte Priester. Als Christus das Brod nahm und es erst durch Danksgiving weihte, dann es brach und vorlegte, hat er uns das Vorbild für den vernünftigen Genuß und den gehorsamen Wandel gegeben (Stromat. I, 10.). Jedes Mahl soll darum ein Abendmahl für den Gnostiker sein, wie sein ganzes Leben ein einziges Fest. In der Kirche sieht er nur in idealem Sinne die Versammlung der Auserwählten (*τὸ ἄθροισμα τῶν ἐκλεκτῶν ἐκκλησίαν καλῶ*, Strom. VII, 5.). Des eucharistischen Opfers hat er nirgends als eines Brauches gedacht, der seine Bedeutung an und für sich selbst hätte. Denn das Opfer der Kirche, sagt er Stromat. VII, 6., ist das Wort (nämlich des Gebetes), das gleich der Rauchwolke von den geheiligten Seelen emporsteigt (*καὶ γὰρ ἐστὶν ἡ θυσία τῆς ἐκκλησίας λόγος ἀπὸ τῶν ἁγίων ψυχῶν ἀναθυμῳώμενος*). Ist somit das, was im öffentlichen Gottesdienste geschieht, nur als eine gemeinsame Darstellung dessen zu fassen, was das ganze christliche Leben bewegt und erfüllt, und nur als eine Anregung, es zu immer lebensvollerer Wirklichkeit zu gestalten, so liegt darin nicht nur eine durchgeführtere Gestalt der eucharistischen Opferidee, wie wir sie bei Justin und Irenäus fanden, sondern es ist damit auch schon die Richtung vorgezeichnet, in welche die Behandlung der sacramentalen Seite des Abendmahles zunächst eintreten, der Gedanke, der auch für sie maßgebend werden mußte.

Ueber die sacramentliche Seite des Abendmahles hat sich Clemens nur selten ausgesprochen, aber stets im symbolischen Sinne und in wechselnder Bildersprache. Für diese allegorische Sprache lehrreich ist besonders die Stelle Paedag. I. c. 6., die wir darum an die Spitze unserer Erörterung setzen: „Die junge Schaar [*νεολαία*, d. h. die Christenheit] hat der Herr selbst in dem Schmerze seines Fleisches geboren und in die Windeln seines kostbaren Blutes gehüllt. O des heiligen Mutterschooßes, o der heiligen Windeln! Alles ist der Logos dem Unmündigen: Vater, Mutter, Erzieher und Nahrer. Esset, sprach er, mein Fleisch und trinket mein Blut. Diese verwandten Nahrungsstoffe [*οἰκεῖας τροφάς*, d. h. unserer geistigen Natur verwandt] gewährt uns der Herr: er reicht sein Fleisch, er gießt sein Blut aus und nichts mangelt zum Wachsthum seinen Kindern. O des wunder-

baren Mysteriorums! Er gebietet uns, auszuziehen die alte fleischliche Verweslichkeit, wie die alte Speise, und indem wir eine neue andere Nahrung genießen, indem wir ihn, soweit es möglich ist, aufnehmen, ihn in uns niederzulegen und den Erlöser in unserer Brust zu bergen, damit wir die Leidenschaften des Fleisches beherrschen. Aber nicht willst du es so verstehen, sondern vielleicht in dem gewöhnlicheren Sinne [*κοινότερον*, die gewöhnliche, d. h. buchstäbliche, Auffassungsweise]. Höre es denn in folgender Weise: Fleisch nennt er bildlich den heiligen Geist, denn von ihm [dem Geiste] ist das Fleisch [Christi] bereitet. Blut nennt er uns in verhüllter [parabolischer] Rede den Logos, denn ein reiches Blut ist der Logos über das Leben ausgegossen. Die Mischung beider [d. h. die Einheit des Geistes und des Logos] ist der Herr, die Nahrung der Unmündigen, der Herr ist Geist und Logos, die Nahrung das ist der Herr Jesus, das ist der Logos Gottes, fleischwerdender Geist, geheiligtes himmlisches Fleisch ¹⁾. Die Nahrung ist die Milch des Vaters, mit welcher allein die Unmündigen gesäugt werden. Denn er selbst, der Geliebte und unser Nährer, der Logos, hat zur Rettung der Menschheit sein Blut für uns vergossen, durch welches wir, an Gott glaubend, zu der alle Sorgen vergessen machenden Brust des Vaters, zu dem Logos flüchten. Er allein aber gewährt, wie es scheint, uns den Unmündigen die Milch der Liebe, und die allein sind selig, welche diese Brust erfassen.“

Wie wichtig und instructiv ist diese Stelle für Jeden, der sie in dem Zusammenhange der Lehrentwicklung aufzufassen vermag! Nur im bildlichen Sinne vermögen wir das Fleisch und das Blut des Herrn zu genießen; das eigentliche Object des Genusses ist er selbst, als die geschichtliche Einheit des Logos und des Geistes; denn Fleisch ist nur sein Geist und heißt so, weil auch sein menschliches Fleisch vom Geiste in dem jungfräulichen Schooße der Maria gebildet war, — ein Gedanke, der hier zum ersten Male vorkommt und uns öfter be-

¹⁾ Ἄλλ' οὐ ταύτη ροεῖν ἐθέλεις, κοινότερον δὲ ἴσως. Ἄκουε καὶ ταύτη· σάρκα ἡμῖν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἀλλυγορεῖ· καὶ γὰρ ὑπ' αὐτοῦ δεδημιουργηται ἡ σὰρξ. Αἷμα ἡμῖν τὸν λόγον αἰνῶνιται· καὶ γὰρ ὡς αἷμα πλούσιον ὁ λόγος ἐπικέχυται τῷ βίῳ· ἡ κρᾶσις δὲ ἡ σμῆον· ὁ κύριος, ἡ τροφή τῶν νηπίων· ὁ κύριος πνεῦμα καὶ λόγος· ἡ τροφή τουτέστι κύριος Ἰησοῦς, τουτέστιν ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ, πνεῦμα σαρκούμενον, ἀγιαζομένη σὰρξ οὐράνιος.

gegenen wird; Blut ist nur der in ihm fleischgewordene Logos; sein eigentliches Fleisch, d. h. seine geschichtliche Menschheit mit ihren erlösenden Thaten, kommt dabei nur insoweit in Betracht, als sie die unumgängliche Vermittelung bildet, durch welche wir allein zum Bewußtsein der ewigen Liebe, zum Glauben an den in ihm offenbar gewordenen Gott und zur beseligenden Gemeinschaft mit ihm kommen können. Der liturgische Ausdruck „das Fleisch und Blut Christi genießen“ hat nicht mehr Wahrheit als der andere: die Brust des Vaters, die er uns in dem fleischgewordenen Logos bietet, erfassen und mit ihrer Milch genährt werden. Was darum im Abendmahl geschieht, ist nur der bildliche Ausdruck für die höchsten intellectuellen und ethischen Functionen des in der wahren Gnosis stehenden christlichen Lebens, für die höchsten Wirkungen der intellectuellen und ethischen Erlösungsmacht des fleischgewordenen Logos.

Nach dieser Stelle kann es uns nicht mehr befremden, wenn er Paedag. II, 2. die Worte τοῦτό μου ἐστὶν αἷμα zunächst mit αἷμα τῆς ἀμπέλου erklärt, dann aber hinzufügt: „Den Logos, der für Viele zur Vergebung der Sünden [nämlich über das menschliche Leben] ausgegossen wird, versteht er in allegorischer Rede unter dem heiligen Freudentrank“ ¹⁾. Ebenso giebt er Paed. I, 5. zu den Worten Genes. 49, 11: καὶ τὸν πῶλον προσέδησεν ἀμπέλῳ die Erklärung: „Das einfältige und unmündige Volk hat er an den Logos gebunden, den er in allegorischer Rede als Weinstock bezeichnet, denn Wein trägt der Weinstock, wie Blut der Logos, beide aber sind dem Menschen Trank zum Heile [um das Leben zu erhalten], der Wein dem Leibe, das Blut dem Geiste“ ²⁾. Daß Clemens hier offenbar den heiligen Geist als das Blut bezeichnet, während Paedag. I, 6. der Logos ihm Blut war, hat bei seiner unstät wechselnden Bildersprache nichts Auffallendes. Dagegen verdient es alle Beachtung, daß er hier einen zwiefachen Genuß unterscheidet: das Object des leiblichen Genusses ist ihm der Wein als das Blut der Rebe, das Object des geistlichen Genusses der Geist Gottes als das Blut, d. h. die wirkende Lebens-

¹⁾ Τὸν λόγον τὸν περὶ πολλῶν ἐκχεόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτίας εὐφροσύνης ἄγιον ἀλληγορεῖ νᾶμα.

²⁾ Ἀπλοῦν τοῦτον τὸν ῥῆπιον λαὸν τῷ λόγῳ προσδήσας, ὃν ἀμπελον ἀλληγορεῖ· φέρει γὰρ οἶνον ἢ ἄμπελος, ὡς αἷμα ὁ λόγος, ἅμφω δὲ ἀνθρώποις πότον εἰς σωτηρίαν, ὁ μὲν οἶνος τῷ σώματι, τὸ δὲ αἷμα τῷ πνεύματι.

Kraft des Logos; beides wirkt belebend, wie jenes auf den menschlichen Leib, so dieses auf den menschlichen Geist; jedes empfängt somit darin seine spezifische Nahrung, deren es zum Bestehen bedarf.

Auf dieser Grundlage kann die dunkle Stelle Paedagog. II, 2., auf welche es vor Allem ankommt, dem Verständnisse keine allzu große Schwierigkeit mehr bieten: „Zwiefach ist das Blut des Herrn: das eine ist fleischlich, durch welches wir von der Verweslichkeit erlöst worden sind; das andere ist geistlich, das ist, mit welchem wir gesalbet sind“ [der heilige Geist nämlich, den die Christen empfangen haben und der sie zur Unverweslichkeit bereitet]. „Und das heißt das Blut Jesu trinken, der Unverweslichkeit des Herrn theilhaftig werden. Die Kraft des Logos“ [d. h. die Lebenskraft, womit er auf uns wirkt] „ist der Geist, wie das Blut die des Fleisches. Im Einflange damit wird beides vermischt“ [zur Einheit verbunden], „der Wein mit dem Wasser, der Mensch mit dem Geist. Das Eine bewirthe zum Glauben, nämlich die“ [stoffliche] „Mischung, das Andere leitet zur Unsterblichkeit, nämlich der Geist; die Mischung“ [die Einheit] „wiederum von Trank und Logos wird Eucharistie genannt, eine gepriesene und schöne Gnadengabe, denn die, welche sie im Glauben genießen, werden geheiligt an Leib und Seele als die göttliche Mischung, indem der väterliche Wille den Menschen mit Geist und Logos mystisch vermischt“ [einigt], „denn in Wahrheit ist der Geist der von ihm bewegten Seele angeeignet, das Fleisch aber, um dessen willen der Logos Fleisch geworden ist, dem Logos“ ¹⁾).

¹⁾ *Λιτὸν δὲ τὸ αἷμα τοῦ κυρίου· τὸ μὲν γὰρ ἐστὶν αὐτοῦ σαρκικόν, ὃ τῆς φθορᾶς λελυτρώμεθα· τὸ δὲ πνευματικόν, τουτέστιν ὃ κεχρίσμεθα· καὶ τοῦτ' ἐστὶ πίνειν τὸ αἷμα τοῦ Ἰησοῦ, τῆς κυριακῆς μεταλαβεῖν ἀφθαρσίας· ἰσχυρὸς δὲ τοῦ λόγου τὸ αἷμα, ὡς πνεῦμα σαρκός. Ἀναλόγως τοίρυν κίρναται ὁ μὲν οἶνος τῷ ἔδατι, τῷ δὲ ἀνθρώπῳ τὸ πνεῦμα· καὶ τὸ μὲν εἰς πίστιν εὐωχεῖ, τὸ κρᾶμα, τὸ δὲ εἰς ἀφθαρσίαν ὁδηγεῖ, τὸ πνεῦμα· ἡ δὲ ἀμφοῖν αὐτῆς κρᾶσις, ποιοῦ τε καὶ λόγον, εὐχαριστία κέκληται, χάρις ἐπαινουμένη καὶ καλή, ἥς οἱ κατὰ πίστιν μεταλαμβάνοντες ἀγιάζονται καὶ σῶμα καὶ ψυχὴ, τὸ θεῖον κρᾶμα, τὸν ἀνθρώπον τοῦ πατρικοῦ βουλήματος πνεύματι καὶ λόγῳ συγκίρναντος μυστικῶς· καὶ γὰρ ὡς ἀληθῶς μὲν τὸ πνεῦμα φέκῃται τῇ ἀπ' αὐτοῦ φερομένῃ ψυχῇ, ἡ δὲ σὰρξ τῷ λόγῳ, δι' ἣν ὁ λόγος γέγονε σὰρξ. Die Worte τὸ θεῖον κρᾶμα können grammatisch wie das vorübergehende χάρις als Apposition auf εὐχαριστία bezogen werden, dem Sinne nach passender als Apposition auf οἱ μεταλαμβάνοντες, wie dieß Potter zu der Stelle gethan hat. Die Veränderung der Worte εἰς πίστιν in εἰς πότον ist eine auf Mißverständniß beruhende unglückliche Conjectur. Die Worte, daß der Logos um des Fleisches*

Es ist auch hier wiederum klar, daß Clemens einen realen Genuß des Fleisches und Blutes Christi nicht gekannt hat. Fleisch ist ihm die allegorische Bezeichnung des Logos, Blut des Geistes, den er als die lebewirkende Kraft des Logos betrachtet. Nur im Erlösungstode Christi war sein Blut im eigentlichen Sinne wirksam, um uns von der Verweslichkeit zu befreien. Jetzt können wir nur noch bildlich sein Blut trinken, indem wir durch seinen Geist an seiner Unverweslichkeit, für die sein Blut geflossen ist, theilnehmen. Im Einklange mit diesen Vorstellungen steht ihm die Abendmahlsfeier. In dieser unterscheidet er einen zwiefachen Vorgang; der eine, die Mischung des Weines mit dem Wasser, ist sichtbar und äußerlich; ihm steht ein unsichtbarer und innerlicher zur Seite: die Einigung des Geistes mit dem Menschen; jener Vorgang ist das Bild, dieser die Sache; ein Zusammenhang zwischen beiden findet nur insofern statt, als die stoffliche Mischung eine symbolische, somit den Glauben anregende und auf das Uebersinnliche leitende Bedeutung hat, der Glaube aber die subjective Bedingung für den inneren Vorgang ist; dieß wollen offenbar die vielfach mißverstandenen Worte: τὸ μὲν εἰς πίσιν ἐνώχει, τὸ κρᾶμα, besagen. Dem anregenden Bilde entspricht als Sache das θεῖον κρᾶμα, als letzter Effect die Leitung zur Unverweslichkeit durch den heiligen Geist. Aeußeres und Inneres, Sichtbares und Unsichtbares, soll für den würdigen Communicanten auch zeitlich zusammentreffen; diese simultane Coincidenz von Bild und Sache wird als neue κρᾶσις, als κρᾶσις ποτοῦ τε καὶ λόγου, bezeichnet und ist die Eucharistie. Sie wird χάρις ἐπαινουμένη καὶ καλή genannt, weil die, welche sie im Glauben empfangen, an Leib und Seele geheiligt und so zum θεῖον κρᾶμα werden, indem der Wille des Vaters an ihnen realisirt und der Mensch mystisch, d. h. wohl in geheimnißvoller, unsichtbarer Weise, mit dem Geiste und dem Logos, deren geschichtliche Einheit Christus ist, geeinigt wird; denn der Geist Gottes wird der von ihm bewegten gläubigen Seele, das Fleisch aber dem Logos angeeignet, weil dieser um des Fleisches willen Fleisch geworden ist. Nur die letzteren Worte bleiben dunkel, weil sie eine Auferstehung des Fleisches im Sinne des Irenäus voraussetzen scheinen, welche dem Clemens bekanntlich fern lag. Wahrscheinlich drücken

willen Fleisch geworden sei, besagen nur, daß er unserer fleischlichen Natur nicht in seiner reinen göttlichen Seinsweise, sondern erst durch die Vermittelung seiner Menschwerdung erfassbar geworden ist.

sie nichts Anderes aus, als daß das Fleisch durch das Einwohnen des heiligen Geistes selbst zu einem Organe des Logos, dadurch seinen natürlichen Trieben und Leidenschaften enthoben und mit seinen Functionen in den Dienst des Logos und seines Geistes gestellt wird, um dessen Wirksamkeit zu unterstützen. So gefaßt schwindet die Unklarheit, welche Rückert S. 335. in der ganzen Stelle fand.

Clemens hat nicht wie Justin eine Verwandlung der Stoffe, noch wie die Valentinianer eine Verbindung der Stoffe mit einer höheren Kraft gelehrt; zu Irenäus steht er in einem näheren Verhältniß, insofern er zwar nicht wie dieser eine Einigung des Geistes und Fleisches, wohl aber eine Einigung des Geistes des Logos mit der menschlichen Seele als Segen der eucharistischen Feier bekannte und an dieser Einigung auch den Leib indirect theilhaftig dachte. Auch darin stimmt er mit Irenäus überein, daß er als letzte Frucht von dieser Einigung die Aphtharsie, wenn auch sicherlich nicht des Leibes, sondern nur der Seele hoffte. Wie die Gnostiker hat er scharf zwischen dem leiblichen und geistlichen Genuß geschieden; die Elemente werden nur leiblich angeeignet, der Genuß wirkt unmittelbar allein auf das ihm verwandte Element, auf die Seele; die nächste Wirkung ist, daß sich der Geist mit der Seele als dem Centrum des menschlichen Lebens einigt und dadurch auch das Fleisch dem Logos angehört; die zweite Wirkung ist durchaus ethischer Natur: die Heiligung des ganzen Menschen an Leib und Seele, ein Gedanke, der hier zum ersten Male im Orient auftritt; die letzte Wirkung erst, welche die Heiligung mit Nothwendigkeit voraussetzt, ist die Aphtharsie. Clemens' Standpunkt ist der rein symbolische, denn die äußeren Vorgänge stellen nur im Bilde die inneren Geisteswirkungen dar; für den gläubigen Communicanten aber tritt doch, um mich eines Ausdruckes von Nitzsch zu bedienen, womit dieser den reformirten Standpunkt scharf bezeichnet hat, eine mystische Simultaneität des leiblichen und geistlichen Actes ein; aber nach seiner ganzen Anschauung konnte Clemens nicht diesen an jenen gebunden oder durch jenen causirt glauben; wie vielmehr jener ohne diesen, so kann auch dieser ohne jenen eintreten; die äußere Handlung ist überhaupt nur dazu da, um zum Glauben zu disponiren, welcher die *conditio sine qua non* für die innere Erfahrung ist. Daß das Fleisch des Herrn essen und sein Blut trinken nichts Anderes heiße als den Logos oder seinen Geist aufnehmen und ihre Wirkungen erfahren, daran hat die griechische Kirche fast zwei Jahrhunderte mit Clemens festgehalten, das haben mit ihm ihre bedeutendsten Lehrer bekannt.

§. 7. Origenes.

(Nebenpenning, Origenes, eine Darstellung seines Lebens und seiner Lehre. 2 Theile. Bonn 1841. 1846. II, 437—444.)

Auf der von Clemens eröffneten Bahn ist zunächst sein großer Schüler Origenes fortgeschritten. Ueber seine Auffassung der sacri-
ciellen Seite der Eucharistie haben wir bereits in der Abhandlung
über die Bußdisciplin der morgenländischen Kirche in den ersten Jahr-
hundertern (Jahrb. f. D. Theol. VIII, 91 ff.) manches Hierhergehö-
rige erörtert und für das Uebrige bieten Höfling's Untersuchungen
a. a. O. S. 131 ff. das Erschöpfende dar. Es ist daher hier nur
zu wiederholen, daß auch Origenes, wie sein Lehrer Clemens, das
Wesentliche des christlichen Opfergedankens mehr noch im Leben der
Christen als in ihrem Cultus sieht. Bedeutungsvoll ist er auch darin,
daß er die propitiatorische Thätigkeit Christi nicht bloß auf das Kreuz-
opfer beschränkt, sondern als eine in vertretender Fürbitte durch
alle Zeiten fortgehende des Logos denkt, ein Gedanke, der später mit
Modificationen auf das Messopfer übertragen worden ist und diesem
die Bedeutung einer unblutigen Wiederholung des Opfers Christi ge-
geben hat. Die Opfer des alten Bundes sind ihm nur Bilder theils
des Opfers Christi, theils der Opfer, welche die Märtyrer durch ihre
Hingabe und ihre fortdauernde Fürbitte vor Gott für die irdische Ge-
meinde darbringen, theils der Opfer, welche die Heiligen hienieden in
den Früchten des Geistes, in ihrer Opferwilligkeit, ihrer Buße, ihren
Acten der Selbstverleugnung, in der Bekehrung der Sünder und
insbesondere in ihren Gebeten, vollziehen. So kennt er nicht bloß sa-
tisfactorische Leistungen Christi für die Menschheit, sondern auch der
wahren Christen für ihre Brüder; jene sind der Grund, auf welchem
diese ruhen und wirksam sind. Auf dieser satisfactorischen Thätigkeit
der Kirche beruht ihm der Unterschied zwischen Priester und Laien.
Priester und als solche zugleich Inhaber der Schlüsselgewalt und Ver-
walter des göttlichen Wortes sind ihm die pneumatischen, die voll-
kommenen Christen und nach den verschiedenen Stufen der Heiligung
und des pneumatischen Charakters zerfallen sie ihm wieder in Leviten,
Priester und Hohepriester; sie haben zugleich die Befähigung, die Ge-
heimnisse des göttlichen Wortes zu verstehen. Die Anderen repräsen-
tiren ihm die Laien des alten Bundes. Der klerikale Priesterstand
hat ihm nur eine Bedeutung für die äußere Kirchenordnung, nicht für
die Heilsordnung, die in jener gleichfalls nur ihren symbolischen Aus-
druck hat.

Nur in wenigen Stellen gedenkt er des eucharistischen Opfers und Gebetes speciell. Dahin gehören namentlich seine Belehrungen in der Schrift *de oratione*. Obgleich er jeden Ort zum Gebete geeignet hält und in diesem Sinne das Orakel des Maleachi abweichend von Justin und Irenäus faßt, so hat ihm doch die Stätte der versammelten Gemeinde einen unbestreitbaren Vorzug (Cap. 31.). An ihr ist der Logos selbst gegenwärtig ¹⁾; als Hoherpriester ist er hier der Vertreter oder Paraklet der menschlichen Darbringungen, indem er mit seinen Gläubigen und für sie zum Vater bittet; an ihr assistiren die Engel ²⁾ und die Seelen der entschlafenen Gläubigen der Gemeinde und theiligen sich an ihren Gebeten (Cap. 10. 11. 31.). Es vereinigt sich also im gemeinsamen Gebet eine zwiefache Gemeinde, die sichtbare und die unsichtbare, wie sie in Christo dem Logos zur Einheit verknüpft ist, und sichert ihm den schlechthin gewissen Erfolg.

Ueber das Sacramentliche der Eucharistie hat er sich öfter ausgesprochen und trotz der Zurückhaltung, womit er es meistens thut, tritt bei keinem Schriftsteller dieser Periode so scharf und bestimmt der Unterschied, ja der Gegensatz zwischen der liturgischen Formel und dem dogmatischen Gedanken hervor als bei ihm. Der liturgische Ausdruck ist ihm gewissermaßen nur die symbolische Hülle für die unter ihm verborgene Idee. Es hat dieß nicht nur in seiner Gesamtrichtung, sondern auch in seiner Vorstellung vom Leibe des Herrn seinen leicht erkennbaren Grund. Nach der Stellung, die in dem Zusammenhange seiner theologischen und philosophischen Begriffe die Materie einnimmt, vermochte er sich selbst in dem verkörperten Leibe Christi nichts Materiellens mehr zu denken; wie in der Person des Erhöhten selbst das Menschliche in die göttliche Natur des Logos aufgegangen ist, so hat sich auch die materielle Leiblichkeit zur absoluten Geistigkeit

¹⁾ Wir dürfen daraus nicht schließen, daß Origenes an ein Gegenwärtigwerden des Logos gedacht hätte. Dieser ist ihm schlechthin unveränderlich. Vielmehr bedeutet ihm diese Gegenwart des Logos nur seine Wirksamkeit, die *praesentia operativa*.

²⁾ In diesem Ausspruche ist die Genesis der Vorstellung der späteren Kirche, insbesondere Gregor's des Großen (Hom. in Evang. 37. Dial. IV, 58.), zu suchen, nach welcher auf das Wort des Priesters der Himmel im Moment der Immolation sich öffnet und die Chöre der Engel gegenwärtig sind und das Niedrige vom Höchsten, das Irdische vom Himmlischen, das Sichtbare vom Unsichtbaren angezogen und durchdrungen wird. Vergl. meinen Artikel „Messe“ in Herzog's Real-Encyclopädie, IX, 380.

verpflichtet (Kedepenning a. a. O. II, 43. 124.). Wie leicht hätte er von diesem Punkte aus zu der modernen Anschauung gelangen können. daß Christus im Abendmahl uns seine verklärte Menschheit mittheile! Ihm stand die Selbstmittheilung des Logos als des wahrhaftigen Lebensbrodes an die ihm verwandte Seele, wie sie in den Acten des Glaubens, vor Allem in dem Hören des Wortes, sich vollzieht, höher.

In dem achten Buche seiner Schrift gegen den Celsus gaben ihm die Einwürfe dieses Heiden Anlaß, sich über das Verhalten der Christen gegen die heidnischen Opfer auszusprechen und dabei in seine Charakteristik des eucharistischen Opfers auch eine vorsichtige Andeutung über das Wesen des Sacramentes selbst einzuflechten. Er sagt Cap. 33: „Weil wir dem Schöpfer aller Dinge danken, essen wir auch die mit Dankagung und Gebet für seine Gaben dargebrachten Brode, denn sie sind wegen des Gebetes ein Leib geworden, der da heilig ist und diejenigen heiligt, die ihn mit guter Gesinnung gebrauchen“ (*σῶμα γενομένου διὰ τὴν εὐχὴν ἁγίον τε καὶ ἁγιάζον τοὺς μετὰ ὑγιούς προθέσεως αὐτῷ χρωμένους*). Ich kann Höfling nicht Recht geben, wenn er S. 166. diese Worte so erklärt: „Wie also die irdische Substanz, wenn sie den Dämonen geopfert wird, zu einem Behälter der Kräfte des Reiches der Finsterniß wird und verunreinigt, so wird sie umgekehrt, wenn sie durch das Wort Gottes und Gebet geheiligt ist, ein Träger der göttlichen Lebenskraft, vermittelt die Gemeinschaft mit Gott und heiligt diejenigen, welche in der rechten Verfassung sie zu sich nehmen.“ Diese Auffassung würde die Annahme einer dynamischen Veränderung der Stoffe voraussetzen, welche dem Origenes fern lag. Ihm ist jede creatürliche Gabe gut und unverwerflich, wenn sie mit Dankagung empfangen, wenn sie mit Gottes Wort und Gebet geheiligt wird (Cap. 32.). Auch den Genuß des Opferfleisches hält er nicht an sich, sondern nur darum für verwerflich, weil der Genießende in demselben mit den Dämonen eine und dieselbe Speise theile, also mit ihnen in Tischgemeinschaft trete, die, wie sie nicht ohne leichtfertige Gesinnung denkbar ist, auch nicht ohne geistbefleckenden Einfluß bleibt (dieß ist das *συνεστιᾶσθαι δαίμοσι*, cap. 30. 31.). Eben darum kann er auch die Heiligkeit und heiligende Kraft des durch Gottes Wort und Gebet zum Leibe geheiligten Brodes nicht in dem Objecte des Genusses selbst gesucht haben, sie liegt in dem Worte, das darüber gesprochen wird, und in der Beziehung, in welche das an sich indifferente Object durch den Act der Dankagung zu dem from-

men und dankbaren Bewußtsein des Genießenden tritt. In diesem Sinne nennt er die consecrirten Brode ἅγιον τε καὶ ἀγιάζον σῶμα. In diesem Sinne bemerkt er, daß sie dieß διὰ τὴν εὐχὴν geworden seien, und zwar nicht an sich, sondern für die, welche sie mit der rechten Gesinnung genießen. Der Ausdruck σῶμα ἅγιον findet die Rechtfertigung seiner Unbestimmtheit in dem Umstande, daß er von dem christlichen Mysterium für einen größeren Kreis schreibt, in welchem sich viele Ungeweihte befinden. Damit vergleiche man die Worte Cap. 57: „Es ist für uns auch ein Symbol unserer Dankbarkeit gegen Gott das sogenannte Brod der Danksagung“ (ἔστι δὲ καὶ σύμβολον ἡμῶν τῆς πρὸς τὸν Θεὸν εὐχαριστίας ἄρτος εὐχαριστίας καλούμενος).

Die evidenteste Bestätigung für die Richtigkeit unserer Auffassung und zugleich weitere Aufschlüsse über die Abendmahlslehre des Origenes bietet die Stelle Comment. in Matth. Tom. XI, 14: „Wie nicht, was in den Mund eingeht, verunreinigt, auch wenn es die Zuden für unrein hielten, so heiligt auch nicht, was in den Mund eingeht, den Menschen, obgleich die Einfältigen meinen, daß das sogenannte Brod des Herrn heilige (καὶ ἂν ὑπὸ τῶν ἀκραιωτέρων νομίζεται ἀγιάζειν ὁ ὀνομαζόμενος ἄρτος τοῦ κυρίου). Wie nicht die Speise, sondern das Gewissen den mit Zweifel Essenden in dem Genuße verunreinigt, denn wer mit Zweifel ißt, der ist schon gerichtet, weil er es nicht im Glauben thut, und wie nichts rein ist dem Befleckten und Ungläubigen — nicht als ob es an und für sich unrein wäre, sondern es ist unrein um seiner Befleckung und seines Unglaubens willen, — so heiligt auch das durch Gottes Wort und Gebet (διὰ λόγον Θεοῦ καὶ ἐντεῖξενος, 1 Tim. 4, 5.) Geheiligte nicht durch seine eigene Beschaffenheit (οὐ τῷ ἰδίῳ λόγῳ) den, welcher es gebraucht, denn sonst würde es auch den heiligen, welcher unwürdig das Brod des Herrn ißt, und Keiner würde wegen dieses Genusses schwach und krank oder stirbe, denn das versichert Paulus in dem Ausspruche: Deshalb sind unter euch Viele schwach und krank und nicht Wenige sterben (1 Kor. 11, 30.). Das Brod des Herrn nützt daher dem Gebrauchenden, wenn er mit unbeflecktem Sinn und reinem Gewissen das Brod genießt. Darum verlieren wir durch das Nichtessen des mit Gottes Wort und Gebet geheiligten Brodes als solches kein Gut und gewinnen kein Gut durch das Essen, denn die Ursache des Verlustes sind die Bosheit und die Sünden und die Ursache des Gewinnes sind die Gerechtigkeit und die guten Hand-

lungen. . . . Wenn aber Alles, was in den Mund eingeht, auch in den Bauch geht und in die Cloake geworfen wird, so geht auch die durch das Wort Gottes und das Gebet geheiligte Speise, soweit sie materiell ist, in den Bauch und wird in die Cloake geworfen; vermöge des hinzugekommenen Gebetes aber wird sie nach dem Maße des Glaubens nützlich und heilsam und erhöht die Erkenntniß des Geistes, der auf das Heilsame sieht; nicht die Materie des Brodes, sondern das darüber gesprochene Wort nützt dem, der nicht des Herrn unwürdig davon ist. Dieß von dem typischen und symbolischen Leibe¹⁾. Vieles aber ließe sich sagen von dem Logos, der Fleisch und wahrhaftige Speise geworden ist; wer von dieser ist, lebt in Ewigkeit, da kein Schlechter sie essen kann, denn wenn es möglich wäre, daß der noch schlecht Bleibende den Fleischgewordenen essen könnte, der Logos und lebendiges Brod ist, so wäre nicht geschrieben, daß Jeder, der dieß Brod isset, in Ewigkeit leben wird" (Joh. 6, 51.).

Der Grundgedanke der Stelle bedarf keines Commentares. Sie zeigt, daß Origenes die heiligende Kraft nicht den Elementen, sondern der gläubigen Seele durch das Wort Gottes und das Gebet mitgetheilt denkt; wenn aber die Heiligkeit nicht an den consecrirten Stoffen haftet, sondern lediglich der Beziehung eignet, in welche diese durch die Consecration zum gläubigen Bewußtsein treten, so unterscheiden sich dieselben an sich in keiner Weise von den gewöhnlichen Naturproducten, die ja im täglichen Genusse gleichfalls von den Christen durch Gotteswort und Gebet geheiligt werden; sie durchlaufen daher dieselben Stadien des natürlichen Verdauungsprocesses wie diese. Damit wird zum ersten Male das Wort Christi Matth. 15, 17. und Marc. 7, 19. auf das Abendmahl

¹⁾ *Ἐι δὲ πᾶν τὸ εἰσπορευόμενον εἰς τὸ στόμα εἰς κοιλίαν χωρεῖ καὶ εἰς ἀφεδρῶνα ἐκβάλλεται, καὶ τὸ ἁγιαζόμενον βρῶμα διὰ λόγον Θεοῦ καὶ ἐντελέξεως κατ' αὐτὸ μὲν τὸ ὕλικόν εἰς τὴν κοιλίαν χωρεῖ καὶ εἰς ἀφεδρῶνα ἐκβάλλεται· κατὰ δὲ τὴν ἐπιγενομένην αὐτῷ εὐχὴν κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως ὠφέλιμον γίνεται καὶ τῆς τοῦ νοῦ αἰτίου διαβλέψεως ὀρώριος ἐπὶ τὸ ὠφελούν· καὶ οὐχ ἡ ὕλη τοῦ ἄρτου, ἀλλ' ὁ ἐπ' αὐτῷ εἰρημένος λόγος ἐστίν ὁ ὠφελῶν τὸν μὴ ἀναξίως τοῦ κυρίου ἐσθίοντα αὐτόν. Καὶ ταῦτα μὲν περὶ τοῦ τυπικοῦ καὶ συμβολικοῦ σώματος.*

bezogen und die stercoranistische Frage berührt. Auch daß Origenes von dem unwürdigen Genusse mit Paulus leibliche Folgen erwartet, darf uns in dieser Auffassung nicht beirren, denn diese hat er nicht als Wirkung der consecrirten Elemente, sondern des in der Handlung wirksamen Gotteswortes gedacht. Beachtenswerth ist, daß er zwischen dem Abendmahlsgenusse und dem Essen des Logos als der wahrhaftigen Lebensspeise so bestimmt unterscheidet und die Verheißung des Herrn Joh. 6, 51. nur auf diesen letzteren Genuß bezieht, der keinem Unwürdigen zu Theil werden kann. Er ist damit der Vorläufer und Begründer der reformirten Exegese für diese Stelle geworden. Das „sogenannte Brod des Herrn“ heißt ihm allerdings Leib — das ist der Tribut, den auch er dem liturgischen Sprachgebrauche zollt —, aber nur typischer und symbolischer Leib. Was, so müssen wir also nothwendig fragen, ist nun der Leib selbst, von welchem das Abendmahlsbrod nur der Typus und das Symbol sein soll? Ist es der von der Jungfrau geborene und am Kreuze geopfert Leib?

Kein Ausspruch des Origenes gestattet uns, diese Frage zu bejahen; dagegen führt uns seine Auslegung der Einsetzungsworte auf die ganz entgegengesetzte Vorstellung. Er sagt in Matth. comment. ser. 85: „Jenes Brod, welches der göttliche Logos (Deus Verbum) als seinen Leib bekennt, ist das Wort, das die Seelen nährt, das von Gott ausgehende Wort (verbum de Deo procedens) und Brod vom Himmelsbrode, von dem geschrieben steht: Du hast vor meinem Angesichte einen Tisch aufgerichtet gegen meine Dränger (Ps. 23, 5.), und jener Trank, den der göttliche Logos als sein Blut bekennt, ist das Wort, das da tränkt und herrlich berauscht die Herzen der Trinkenden, welcher (qui, der potus) in dem Kelche ist, von dem geschrieben steht: Dein berauschender Kelch, wie herrlich ist er! (Ps. 23, 5.) Jener Trank ist das Erzeugniß des wahrhaftigen Weinstocks, der da spricht: Ich bin der wahrhaftige Weinstock (Joh. 15, 1.), und das Blut jener Traube, welche, in die Kelter der Passion gelegt, diesen Trank hervorgebracht hat. So ist das Brod das Wort Christi, bereitet von jenem Weizenkorn, das, in die Erde gesenkt, viele Frucht getragen hat. Denn nicht jenes sichtbare Brod, das er in den Händen hielt, nannte der göttliche Logos seinen Leib, sondern das Wort, zu dessen bildlicher Darstellung (in cuius mysterio) jenes Brod gebrochen werden mußte, und nicht jenen sichtbaren Trank nannte er sein Blut, sondern das Wort, als dessen Bild (in cuius mysterio)

jener Trank ausgegossen werden mußte. Denn was kann der Leib des göttlichen Logos oder sein Blut anders sein als das Wort, das da nährt, und das Wort, welches das Herz erfreut? ¹⁾ Warum aber sagte er nicht: Dieses ist das Brod des neuen Bundes, wie er sagte: Dieß ist das Blut des neuen Bundes? Weil das Brod das Wort der Gerechtigkeit ist, durch dessen Genuß die Seelen genährt werden, der Trank aber das Wort der Erkenntniß Christi nach dem Mysterium seiner Geburt und seines Leidens. Weil also der Bund Gottes mit uns auf dem Leiden Christi ruht, damit wir im Glauben, der Sohn Gottes sei geboren und habe gelitten nach dem Fleische, gerettet werden, nicht auf der Gerechtigkeit, in der allein und ohne Glauben an Christi Leiden das Heil nicht bestehen kann, darum ist nur von dem Kelche gesagt: dieß ist der Kelch des neuen Bundes!“ Zur Erläuterung dieser Stelle führen wir noch einige andere Aussprüche des Origenes an. Zu den Worten Bileam's Num. 23, 24: Er wird das Blut der Verwundeten trinken, bemerkt er (Hom. XVI, 9. in Num.): „Wir trinken, wie man sagt, das Blut Christi nicht blos in sacramentlichem (d. h. bildlichem) Brauche (bibere dicimur sanguinem Christi non solum sacramentorum ritu), sondern auch, wenn

1) Non enim panem illum visibilem, quem tenebat in manibus, corpus suum dicebat Deus Verbum, sed verbum, in cuius mysterio fuerat panis ille frangendus, nec potum illum visibilem sanguinem suum dicebat, sed verbum, in cuius mysterio potus ille fuerat effundendus [nämlich zum Genuße: in ora fidelium, wie Gregor der Große sagt]. Nam corpus Dei Verbi aut sanguis quid aliud esse potest, nisi verbum, quod nutrit, et verbum, quod laetificat cor? Irrthümlich Engelhardt (die Lehre vom Abendmahle in den drei ersten Jahrhunderten, in Jllgen's Zeitschrift 1842, I, 18.): „Sein Leib ist das Wort, dessen geheimen Sinn derjenige bedenken soll, der das Brod bricht und den Wein ausgießt“; dagegen richtig Kedepennung (Origenes II, 440.): „Das Wort, dessen Mittheilung das Brechen des Brodes mystisch bedeutet, dessen Mittheilung das Ausgießen dieses Weines mystisch bedeutet.“ Es ist nur eine andere Wendung des von Origenes gebrauchten Bildes: verbum, quod nutrit — et quod laetificat cor, wenn Iñdor von Sevilla (de off. eccles. I, 18.) und Beda Venerabilis die Abendmahlsymbolik damit rechtfertigen, daß das Brod den Leib stärke und der Wein das Blut im Leibe bilde. Wenn Origenes das Brod als das alttestamentliche, den Kelch als das neutestamentliche Wort erklärt, jenes als das Wort der gesetzlichen Gerechtigkeit, dieses der Glaubensgerechtigkeit, so kann dazu als Parallele dienen, daß er Comm. in Matth. Tom. XVI, 7. sagt: *ῥῶσις μὲν ἢ πράξις, ἀληθὴς δὲ νόσις ἢ θεωρία*, und die Praxis als das Vorangehende, die Theorie als das Nachfolgende bezeichnet, wie Christus erst das Brod gebrochen.

wir seine Worte, in denen das Leben besteht, aufnehmen, wie er selbst sagt: Die Worte, die ich geredet habe, sind Geist und Leben (Joh. 6, 63). Er ist also verwundet, dessen Blut wir trinken, d. h. dessen Lehrworte wir aufnehmen. Aber auch die sind gleichwohl verwundet, welche uns sein Wort verkündigt haben. Denn wenn wir ihre, d. h. der Apostel, Worte lesen und aus ihnen das Leben erlangen, trinken wir das Blut der Verwundeten.“ Hierher gehört auch die Ausführung, wie in dem Abendmahle der typische Genuß des Paschalammes, das nach gesetzlicher Vorschrift ganz genossen werden mußte und von dem nichts übrig bleiben durfte, seine Realisirung gefunden hat; das Haupt bezeichnet nämlich die Lehren, welche sich auf das Jenseits beziehen, die Füße die Lehren von der Materie und den Dämonen, die inneren Theile das Schwierige und Dunkle (in Joann. Tom. X. cap. 13.; vergl. Redepenning a. a. O. S. 443.). Was aber giebt seinen Worten diese Kraft, durch die sie Genuß und Leben sind? Offenbar daß sie von dem ausgehen, der selbst Gott und das Wort ist: in dem verbum a Deo procedens empfangen wir ihn, den Deus Verbum selbst, als die wahre Lebensspeise, empfangen ihn, das Princip alles geistigen Lebens, durch die Vermittelung des Glaubens und der Erkenntniß; es giebt keinen anderen Weg, mit ihm eins zu werden und Gemeinschaft zu haben; wie aber diese Gemeinschaft mit ihm der Grund aller Seligkeit ist, so können wir sie auch in jenem Leben, im vollendeten Gottesreiche, nicht entbehren. Darum knüpft Origenes an die Worte Jesu Matth. 26, 29., Luk. 22, 15. den Gedanken: „Also wird der Erlöser jenes österliche Brod und den Trank mit seinen Jüngern neu in dem Reiche Gottes essen und trinken. Leiblich und nach Art der gegenwärtigen Speise und Trankes ist das Reich Gottes nicht Speise und Trank für die, welche sich würdig gezeigt haben des himmlischen Brodes, des Brodes der Engel und jener Speise, von welcher der Erlöser sagt: Meine Speise ist die, daß ich den Willen dessen thue, der mich gesandt hat, und vollende sein Werk (Joh. 4, 34.). Also wird in dem Reiche Gottes dieses Pascha vollendet werden. Was geschrieben steht: Jesus nahm das Brod und er nahm den Kelch, versteht der, welcher noch ein Kind (parvulus) in Christo und fleischlich in Christo ist, im gewöhnlichen Sinne (communitur); der Klügere aber frage, von wem es Jesus nahm. Er nimmt, indem Gott giebt, und giebt es denen, die würdig sind, von Gott Brod und Kelch zu nehmen. Immer nimmt

Jesus für die, welche auf gleiche Weise mit ihm das Fest feiern, das Brod vom Vater, sagt Dank, bricht es und giebt es seinen Jüngern, so viel Jeder aufzunehmen vermag, und giebt es, indem er sagt: Nehmet und esset! und zeigt, wenn er sie mit diesem Brode nährt, daß es sein eigener Leib sei, da er selbst das Wort ist, welches wir nicht nur jetzt nöthig haben, sondern auch, wenn es vollendet sein wird, im Reiche des Vaters; aber jetzt ist es noch nicht vollendet, dann aber wird es vollendet sein, wenn wir selbst bereitet sein werden, das volle Paschamahl zu empfangen" (Comment. in Matth. ser. 86.). Beachtung verdient noch, was er in derselben Stelle sagt über die Worte: vergossen u. s. w.: „Wenn du aber fragst, wie es ausgegossen wird, so erwäge es mit diesem Worte der Schrift: Weil die Liebe Gottes ausgegossen ist in unsere Herzen. Wenn aber das Blut des Bundes ausgegossen wird in unsere Herzen zur Vergebung unserer Sünden, so werden durch dieses in unsere Herzen ausgegossene trinkbare Blut alle Sünden, die wir vorher begangen haben, vergeben und getilgt. Er selbst aber, der da spricht, nachdem er den Kelch genommen: „Trinket Alle daraus!“ weicht nicht von uns, während wir trinken, sondern trinkt ihn mit uns, da er in jedem Einzelnen selbst ist, weil wir nicht für uns (soli) und ohne ihn von jenem Brode essen und von dem Gewächse jenes wahren Weinstocks trinken können. Auch wundere dich nicht, daß er selbst das Brod ist und mit uns das Brod isset, daß er selbst der Trank vom Gewächse des Weinstocks ist und mit uns trinket; denn allmächtig ist das Wort [der Logos] Gottes und wird mit unzähligen Namen bezeichnet; unzählig ist er ja selbst nach der Menge seiner Tugenden, da er allein und selbst jede Tugend ist.“

Diese Stellen lassen keinen Zweifel mehr über die eigentliche Ansicht des Origenes. Das Brod und der Wein im Abendmahle sind ihm das Symbol des Leibes und Blutes Christi und jenes heißt darum der typische und symbolische Leib; aber Leib und Blut Christi sind ihm im Abendmahle nur sein Wort als Gesetz und Evangelium für die Praxis und die Theorie, jenes für die Anfänger, dieses für die Fortgeschrittenen in der Erkenntniß. Der Nachdruck fällt darum vornehmlich auf das Evangelium, auf die für den Glauben bestimmte und im Glauben erst verständliche Botschaft von seiner Geburt, seinem Leiden und seiner Liebe; diese wird wie ein belebender und fröhlich machender Wein in die Herzen ausgegossen. Sein Wort ist sein

Leib und sein Blut, weil es der Kirche die entzogene leibliche Gegenwart des fleischgewordenen Logos surrogirt ¹⁾, weil es den Zweck seiner Fleischwerdung an uns vollständig erreichen und verwirklichen hilft, weil wir durch dasselbe zu dem Logos selbst kommen, ihn erkennen, ihn in uns aufnehmen, aller Tugenden, deren persönliche Einheit er selbst ist, theilhaftig werden und weil so sein Leben, der Gottheit, des Vaters Leben in uns eine Gestalt gewinnt. So wenig ist der Ausdruck: sein Blut trinken, im eigentlichen Sinne zu nehmen, daß wir mit demselben Rechte auch sagen können, wir trinken der Apostel Blut, denn wir nehmen ja auch ihr Wort von Christo, das sie mit ihrem Blute besiegelt haben, als Lebenswort in uns auf. Wie darum im Abendmahle Christi Leib und Blut genießen nur sein Wort hören und glauben heißt, so trinken wir umgekehrt sein Blut und essen sein Fleisch, so oft wir sein Wort hören und im Glauben daraus das Leben ziehen. Jedes Hören des Wortes ist eine geistige Paschafeier, ein geistiger Abendmahlsgeuß, und jener Vorgang hat vor diesem nichts Specifisches voraus, sondern unterscheidet sich von ihm nur durch das an sich ganz indifferente, für die Realität des Genusses unwesentliche Merkmal, daß im Sacramente das Typische und Symbolische hinzukommt (Kedepenning a. a. O. S. 443.). Das ganze Leben des vollkommenen Christen soll demnach eine ununterbrochene Abendmahlsfeier des inneren Lebens (wie es Origenes contra Celsum VIII, 22. als eine tägliche Festfeier beschrieben hat), eine tägliche Aneignung Christi in seinem Heils- und Lebensworte werden, hienieden, wo unsere Fähigkeit und Empfänglichkeit noch nicht vollständig entwickelt ist, in unvollkommenem Maße, im vollendeten Gottesreiche bei vollständig entwickelter Fähigkeit und Aufgeschlossenheit in vollkommener Weise; denn wie wir dort aus Christi Fülle mit

¹⁾ Ich kann es nur als ein Mißverständniß betrachten, wenn Rückert S. 347. sagt: „Demnach wäre das Brod das Mysterium, das heilige Sinnbild seines Wortes, und was der Leib als Zwischenglied noch soll, wird nicht mehr klar.“ Denn nach Origenes redet Christus in den Einsetzungsworten nicht von seinem Leibe als solchem, sondern von seinem Wort; dieß nennt er in bildlichem Ausdruck Leib oder Fleisch oder Blut; denn wie der Logos für den Menschen nicht erkennbar gewesen wäre, wenn er nicht Fleisch und Blut angenommen und geredet hätte, so ist sein Wort, das wesentlich zu seiner Erscheinung im Fleische gehört, wie sein Fleisch selbst, Organ seiner Offenbarung und trägt darum denselben Namen.

den seligen Geistern ohne Maß und Schranke schöpfen, werden wir auch mit dem Logos und dem Vater in unmittelbarer Einheit stehen.

Von diesem Resultate aus fallen neue Lichter auf das, was Origenes über die Gefahren des unwürdigen Genusses sagt. Er bemerkt nämlich in Joann. Tom. XXXII, 16., man müsse entweder annehmen, daß Judas den empfangenen Bissen gar nicht genossen oder daß die *δύναμις ὡφελτικῇ*, die Heilskraft desselben, wegen seiner Gesinnung das Entgegengesetzte in ihm gewirkt habe. Dann sagt er: „Wie der, welcher unwürdig das Brod des Herrn isset oder seinen Kelch trinket, zum Gericht isset und trinket, weil die eine höhere Kraft in dem Brode und Kelche in der höheren Gesinnung, die sie vorfindet, das Höhere, in der niederen das Gericht wirket, so war der von Jesus gereichte Bissen der gleiche für den, welchem er gegeben wurde, [für Judas] und für die übrigen Apostel in dem: Nehmet und esset, aber diesen zum Heil, dem Judas aber zum Gericht, so daß nach dem Bissen der Satan in ihn einging. Während aber die Einfältigeren das Brod und den Kelch nach der gewöhnlichen Ansicht von der Eucharistie fassen, so soll es von denen, die das Tiefere zu erfassen gelernt haben, nach der göttlichen Verheißung von dem nährenden Worte der Wahrheit gefaßt werden, wie wenn ich z. B. sagte, daß das leiblich nährend Brod das vorhandene Fieber mehre, das Gesunde aber zu besserem Wohlbefinden hinführe, weshalb häufig das wahrhaftige Wort, wenn es der frankten Seele, die sein nicht bedarf, gegeben wird, diese verdirbt und ihr ein Anlaß zum Schlechten wird; und so ist es gefährlich, das Wahre zu sagen.“ Auch hier sehen wir, daß das, was in dem würdigen Genuß das Heil gewährt, nicht das Brod ist, sondern die nährend Kraft des göttlichen Wortes in ihrem Zusammentreffen mit der für sie empfänglichen Gemüthsverfassung; umgekehrt aber liegt das Gericht für den unwürdigen Genuß nicht in dem sichtbaren Objecte, sondern in der richtenden Macht desselben Wortes, wie sie mit der unempfänglichen Gemüthsverfassung zusammentrifft. Wenn aber trotzdem Origenes sich so ausdrückt, als ob die im Sacramente wirkende Kraft in dem Brode und dem Kelche immanent wäre, so erkennen wir darin wiederum den Unterschied der liturgischen Ausdrucksweise von der des scharfen und eigentlichen Gedankens. Hierher gehört auch sein Ausspruch (in Exod. hom. XIII, 3.): „Ihr, die ihr den Mysterien beizuwohnen pflegt, wisset, wie ihr beim Empfange des Leibes Gottes (*corpus Dei*) mit aller Vorsicht und Verehrung ihn zu bewahren

habt, damit nichts davon zur Erde falle, nichts von der geheiligten Gabe verloren gehe. Wenn ihr bei der Aufbewahrung seines Leibes euch einer solchen Vorsicht und zwar mit Recht (et merito) befleißiget, wie könnt ihr glauben, es sei eine geringere Sünde, das Wort Gottes vernachlässigt zu haben, als seinen Leib?“ Trotz der Zurückhaltung, die Origenes in dieser Stelle beobachtet, um nicht vor Ungeweihten zu viel zu sagen, leuchtet dennoch sein Gedanke deutlich durch: corpus Dei ist ihm nur der liturgische Ausdruck für das geweihte Brod, dieses das Symbol für das göttliche Wort; gebührt dem Symbole um seiner rituellen Bedeutsamkeit und Heiligkeit willen die Sorgfalt und Vorsicht, welche ihm die feiernde Gemeinde mit Recht widmet, wie viel mehr der Sache, welche das Symbol nur darstellt, nämlich dem Worte Gottes selbst! Wie stark er bisweilen den liturgischen Ausdruck urgirt, beweist die Frage, die er in Ps. 37. hom. II. c. 6. an den unwürdigen Communicanten richtet: *Communicare non times corpus Christi, accedens ad eucharistiam, quasi mundus et purus etc.?*

Von besonderem Interesse ist es, den Erörterungen des Origenes über die vierte Bitte im Vaterunser (de orat. 27.) zu folgen, weil sie das ganze christliche Leben unter dem offenbar von dem Abendmahl entlehnten Bilde als geistige Aneignung des Logos, des wahrhaftigen und substantiellen Lebensbrodes, darstellen und dadurch auch für die folgende Zeit der griechischen Kirche bedeutsam wurden. Die Erklärung knüpft an die Worte: *τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δὸς ἡμῖν σήμερον*, und bewegt sich um die Fassung des Begriffes *ἄρτος ἐπιούσιος*. Origenes verwirft die Meinung derer, die den Ausdruck vom irdischen Brode verstehen. Man müsse Solche fragen, wie der, welcher gesagt habe, man solle um himmlische und große Güter bitten, gleich als habe er vergessen, was er eben gelehrt, gebieten könne, an den Vater die Bitte um Irdisches und Kleines zu richten, da das Brod, welches sich in das Fleisch vertheile (*τοῦ εἰς τὴν σάρκα ἡμῶν ἀναδιδομένου ἄρτου*), weder himmlisch noch überhaupt ein großes, der Bitte werthes Gut sei. Im Anschluß an Johannes 6, 32. sagt er: „Was ist nährend für die Seele als der Logos? Was ist köstlicher für den Sinn, der sie zu fassen vermag, als die Weisheit Gottes? Was entspricht mehr der vernünftigen Natur als die Wahrheit? (*τί δὲ ἀληθείας τῇ λογικῇ φύσει καταλληλότερον;*) Dieß ist die wahrhaftige Speise, das Fleisch Christi, welche, da sie der Logos ist, Fleisch wurde.“ Für das

Wort *ἐπιούσιος* verweist er auf die gleichartige Bildung in *περιούσιος*. Wie *λαὸς περιούσιος* Exod. 19, 5. ein Volk bezeichnet, das *περὶ οὐσίαν Θεοῦ* geworden ist, mit seinem Wesen Gemeinschaft hat, so bedeutet *ἄρτος ἐπιούσιος* das Brod, welches in die Substanz verwandelt wird (*τὸν εἰς τὴν οὐσίαν συμβαλλόμενον ἄρτον δηλοῖ*). „Das Wort *οὐσία* fassen Einige als die Substanz der unförperlichen Dinge, als das“ [sich selbst gleiche] „Wesen, das weder einen Zuwachs noch eine Abnahme erleidet; Andere dagegen beschränken den Begriff der *οὐσία* auf die Körperwelt; es ist der Urstoff der concreten Dinge, aus welchem sie geworden sind, der Stoff, aus welchem die Körper entstanden sind, das, woran alle Veränderungen und Uebergänge sich vollziehen, während es selbst nach seiner Natur in sich unveränderlich und unwandelbar verharret“¹⁾. Daraus ergiebt sich ihm der Begriff des *ἄρτος ἐπιούσιος*. „Wie das Brod“ [von dem Christus Joh. 6. redet], „um das wir bitten müssen, immateriell ist, so muß die Substanz“ [in die es übergehen soll] „dem Brode verwandt gedacht werden; wie das leibliche Brod in die Glieder dessen, den es nährt, sich vertheilt und in seine Substanz übergeht, so vertheilt sich auch das lebendige, vom Himmel gekommene Brod in den Geist und die Seele und theilt seine eigene Kraft dem mit, der sich damit nährt. So wird das Brod, um das wir bitten, substantiell sein. . . . Substantiell ist daher das Brod, welches der vernünftigen Natur durchaus entspricht und der Substanz selbst verwandt ist, das der Seele zugleich Gesundheit, Wohlbefinden und Kraft verleiht und von seiner eigenen Unsterblichkeit — denn unsterblich ist der *Βογος* Gottes — dem Genießenden mittheilt“²⁾. In diesem Sinne aber

1) *τὸ πάσας δεχόμενον τὰς μεταβολὰς τε καὶ ἀλλοιώσεις, αὐτὸ δὲ ἀναλολώτον κατὰ τὸν ἴδιον λόγον, ἢ τὸ ὑπομένον πᾶσαν ἀλλοίωσιν καὶ μεταβολήν*. Diese Worte bezeugen, daß der Begriff der *μεταβολή* bei den Griechen nicht geradezu dem lateinischen *conversio* entspricht; es bezeichnet vielmehr den Wechsel der Formen und Phasen, den die Materie überhaupt und die materiellen Dinge speciell in ihrer Entwicklung erfahren und durchlaufen. Für die weitere Fortbildung der griechischen Abendmahlslehre eine wohl zu beachtende Bemerkung!

2) „*Ἄρτος δὲ τοιοῦτος ἦν, ὃν αἰτεῖν ἡμᾶς ἐρχῆν. ἀναγκαῖον συγγενῇ τῷ ἄρτι τὴν οὐσίαν εἶναι νοεῖν, ἢ, ὥσπερ ὁ σωματικὸς ἄρτος ἀναδιδόμενος εἰς τὸ τοῦ τρεφομένου σῶμα χωρεῖ αὐτοῦ εἰς τὴν οὐσίαν, οὕτως ὁ ζῶν καὶ ἐξ οὐρανοῦ καταβητικὸς ἄρτος ἀναδιδόμενος εἰς τὸν νοῦν καὶ τὴν ψυχὴν μεταδῶ τῆς ἰδίας δυνάμεως ἐμπαροσχότι ἑαυτὸν τῇ ἀπ' αὐτοῦ τροφῇ. Καὶ οὕτως ἔσται ὃν αἰτοῦμεν ἄρτον ἐπιούσιον. . . . Ἐπιούσιος τοίνυν ἄρτος ὁ*

ist der Logos durch seine Weisheit und sein Wort auch die Speise der Engel, denn sie werden von der Weisheit Gottes genährt und durch die wahrhaftige Erkenntniß zu ihrem Werke gekräftigt, daher es denn Ps. 78, 25. heißt: Der Mensch aß die Speise der Engel. Wichtig für die nächste Zukunft ist ferner der Gedanke: „Wer nun das substantielle Brod genießt und damit sein Herz stärkt, der wird ein Sohn Gottes, wer aber von dem Drachen genießt, ist nicht verschieden von dem geistlichen Aethiopier, weil er durch die Neze des Drachen selbst in eine Schlange verwandelt wird. Es sagt aber David von dem Drachenleib, den die Aethiopier verspeisen: Du zerschmettertest die Häupter der Drachen“ [eigentlich der Crocodilen Häupter] „auf dem Wasser, du zerschmettertest die Häupter des Drachen; du gabst ihn zur Speise den äthiopischen Völkern (Ps. 74, 13.). Wenn es aber kein Widerspruch ist, daß, weil der Sohn Gottes substantiell besteht und der Widersacher substantiell besteht, jeder von ihnen Speise wird für den Einen oder den Anderen, was hindert uns dann anzunehmen, daß von allen höheren und niederen Kräften und von den Menschen Jeder unter uns genährt werden kann?“¹⁾

Handelt auch diese Stelle nicht geradezu von dem Abendmahle, so hängt doch ihr Inhalt mit den Vorstellungen des Origenes von diesem auf das Engste zusammen und bildet unstreitig die Spitze derselben. Daher sind denn auch diese Anschauungen in der folgenden Zeit vielfach in die Lehre von der Eucharistie versflochten worden und ihr Einfluß läßt sich noch bei Johann von Damaskus in deutlichen

τῇ φύσει τῇ λογικῇ καταλληλότατος καὶ τῇ οὐσίᾳ αὐτῇ συγγεγῆς, ὑγίειαν ἅμα καὶ εὐεξίαν καὶ λόχον περιποιῶν τῇ ψυχῇ καὶ τῆς ἰδίας ἀθανασίας (ἀθάνατος γὰρ ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ) μεταδιδούς τῷ ἐσθίοντι αὐτοῦ.

¹⁾ Τοῦ μὲν οὖν ἐπιουσίου ὁ μεταλαμβάνων ἄρτον στηριζόμενος τὴν καρδίαν υἱὸς Θεοῦ γίνεται· τοῦ δὲ δράκοντος ὁ μετέχων οὐκ ἄλλος ἐστὶ τοῦ νοητοῦ Αἰθίοπος, διὰ τὰς τοῦ δράκοντος ἄρκυς μεταβάλλων καὶ αὐτὸς εἰς ὄφιν. Λέγει δὲ περὶ τοῦ δρακοντείου σώματος ἀπὸ τῶν Αἰθιοπῶν ἐστιωμένου ὁ Δαυὶδ ταῦτα· Συνέτριψας τὰς κεφαλὰς τῶν δρακόντων ἐπὶ τοῦ ὕδατος. Σὺ συνέτριψας τὰς κεφαλὰς τοῦ δράκοντος, ἔδωκας αὐτὸν βρῶμα λαοῖς τοῖς Αἰθιοπῶν. Εἰ δὲ μὴ ἀπεμφαίνει, οὐσιῶδως ὑφυστώτος τοῦ υἱοῦ τοῦ Θεοῦ, ὑφυστώτος δὲ καὶ τοῦ ἀντικειμένου, ἐκότερον αὐτῶν τροφήν γίνεσθαι τοῦδε ἢ τοῦδε, τί ὀκνοῦμεν παραδέξασθαι ἐπὶ τοῖς πᾶσι τῶν δυνάμεων κρείττονων καὶ χειρόνων καὶ ἐπὶ τῶν ἀνθρώπων τὸ δύνασθαι τρέφεσθαι ἀπὸ πάντων τούτων ἕνα ἕκαστον ἡμῶν; Wir werden über diese Vorstellung noch Bestimmteres bei Athanasius §. 10. mittheilen.

Spuren erkennen. Nur darum nähren wir uns nach Origenes mit dem Worte Gottes in und außer dem Sacramente, damit wir durch dasselbe das unserer geistigen Natur verwandte wesentliche Gotteswort, den Logos, als das Lebensbrod vom Himmel in uns aufnehmen und Gottes Söhne werden. Das Fleisch Christi essen und sein Blut trinken heißt daher auf diesem Standpunkte nichts Anderes als den Logos selbst, der Fleisch geworden ist, durch das Medium seiner Offenbarung im Fleische uns geistig aneignen und so den Zweck seiner Fleischwerdung an uns erfüllen. Dieß geschieht im Abendmahle typisch und symbolisch, durch den Glauben und die Erkenntniß aber in zunehmender Realität, bis es einst im verklärten Leben so vollkommen möglich wird, wie den Engeln der Logos als göttliche Weisheit die specifische Nahrung ihrer immateriellen Natur ist. Denn in keinem anderen Sinne ist der Leib Christi eine Nahrung der gläubigen Seele, als in welchem auch der Leib des Teufels es für den Gottlosen ist; in welchem alle höheren und niederen Kräfte, in welchem auch die Menschen durch die Einflüsse, die sie auf unsere geistige Natur üben, dem inneren Leben im Guten wie im Bösen constituirende Elemente seines Wesens zuführen und es auf diese Weise in der einen oder der anderen Richtung nähren. Hatte noch bei Clemens das Abendmahl eine Bedeutung für den Leib, so ist bei Origenes diese Beziehung spurlos verschwunden; der rein geistige Inhalt der eucharistischen Feier ist ihm reine Seelenspeise geworden. Wir dürfen es bedauern, daß die Tomi seiner Commentare, welche das sechste Capitel des Matthäus (das Vaterunser) und das sechste Capitel des Johannes behandeln, zu den verloren gegangenen gehören, wenn uns auch die besprochenen Stellen dafür einigen Ersatz gewähren.

Wir haben damit die Grundvorstellung des Origenes vom Abendmahle vollständig dargelegt, glauben aber hier noch einige Stellen hinzufügen zu sollen, welche namentlich über das Mysterienwesen der christlichen Kirche in jener Zeit Licht verbreiten und so die Belege zu unseren Erörterungen in §. 5. bieten. In der 13. Homilie zum Leviticus erklärt er die Vorschrift des mosaischen Gesetzes über die Schaubrode, Levit. 24, 5—9. Zu den Worten B. 7: *Et erunt panes in commemorationem appositi Domino*, sagt er Cap. 3: „Wenn dieß auf die Größe der Mysterien bezogen wird, so wirst du finden, daß diese Commemoration“ [nämlich des Leidens und Todes Christi, wie sie in den Stiftungsworten enthalten ist] „den Effect

einer kräftigen Versöhnung hat. Wenn du dich erhebst ¹⁾ zu jenem Brode, das vom Himmel herabgekommen ist und dieser Welt das Leben giebt, jenem Schaubrode (*panem propositionis*), das Gott aufgestellt hat (*proposuit*) zur Versöhnung (*propitiationem*) durch den Glauben in seinem Blut, und wenn du achtest auf jene Commemoration, von welcher der Herr sagt: Das thut zu meinem Gedächtniß! so wirst du finden, daß dieß allein die Commemoration ist, welche Gott den Menschen gnädig (*propitium*) macht. Wenn du also aufmerksam dich an die kirchlichen Mysterien erinnerst, wirst du in dem, was das Gesetz schreibt, das Bild der zukünftigen Wirklichkeit (*veritatis*) vorgezeichnet finden.“ Demnach werden in dem Abendmahle die commemorativen Stiftungsworte nicht bloß der gläubigen Gemeinde zur Aneignung im Glauben, sondern zugleich Gott selbst vorgehalten, um ihn an das Opfer des Leibes und Blutes Christi zu erinnern und zur Gnade zu stimmen, welche der Glaube ergreift, um an der Versöhnung Theil zu nehmen. Dieser Gedanke, der durchaus zur sacrificiellen Seite der Eucharistie gehört, ist später in zwei Momenten successiv fortgebildet worden und hat der Lehre vom Messopfer ihren wesentlichen Inhalt gegeben. Zunächst sah man, so lange man an dem symbolischen Standpunkt festhielt, in dem consecrirten Brode und Weine das Bild des Leibes und Blutes Christi, das man gleichsam vor Gottes Auge stellte, damit durch dieses Bild des Opfers Christi das Gebetsopfer, das die Gemeinde für die Lebendigen und Abgeschiedenen brachte, Gott wohlgefällig und vor ihm erfolgreich würde. Sodann, als man die reale Verwandlung der Elemente in Leib und Blut Christi annahm, wurde sein am Kreuze dahingegebener Leib und sein am Kreuze vergossenes Blut selbst zum Objecte nicht bloß der Erinnerung vor, sondern auch der Darbringung an Gott, um seinen Segen und seine Erhörung für diese Bitten zu erwirken. Origenes fährt fort: „Wir können aber noch Anderes sagen. Jede Rede Gottes ist Brod, aber es ist ein Unterschied unter den Broden. Denn es giebt eine Rede, die allgemein gehört werden darf

¹⁾ Si redeas, im Grundtexte wahrscheinlich: *Ἐὰν ἐπανάψῃς*, d. h. wenn du dich im Geiste erhebst zu u. s. w. Dester scheint Rufin dieß mit *redire* übersetzt zu haben, vergl. in Num. hom. X. c. 2: Sed *redeamus* ad pontificem magnum, qui penetravit in coelos etc., und meine Abhandlung: „Die Bußdisciplin der morgenländischen Kirche“, in dieser Zeitschrift, Jahrgang 1863, S. 159. Anm.

und die Gemeinde (plebem) über die Werke der Barmherzigkeit und der gesammten Wohlthätigkeit belehren kann, und dieses Brod scheint das gewöhnliche" [communis, das für alle bestimmte] „zu sein. Es giebt aber auch eine andere Rede, welche das Geheime enthält und von dem Glauben an Gott und der Erkenntniß der Dinge spricht. Dieß ist das reine, aus Weizenmehl bereitete Brod. Dieß muß beständig vor Gottes Augen und auf einen reinen Tisch gestellt werden. Dieß ist nur den Priestern vorbehalten und den Söhnen Aaron's als ewige Gabe beschieden. . . . Wenn du daher die Erkenntniß des Geheimen hast, wenn du vom Glauben an Gott, vom dem Geheimniß Christi, von der Gemeinschaft des heiligen Geistes wissend und umsichtig reden kannst, bringst du Gott Brode aus Weizenmehl dar. Wenn du dagegen die gewöhnlichen Ermahnungen an das Volk (populum) richtest und nur eine moralische Lehre (locum), die Alle angeht, zu behandeln weist, dann wisse, daß du gewöhnliches Brod Gott dargebracht hast" ¹⁾. An die Worte B. 9: Et erunt Aaron et fi-

¹⁾ Hier deutet Origenes bestimmt den Unterschied zwischen esoterischer und exoterischer Lehre an. Jene ist wesentlich Theorie, diese Praxis; diese steht noch auf dem alttestamentlichen Standpunkt legaler Gerechtigkeit, jene auf dem der Gnade und des Glaubens. Daß Origenes aber mit diesem Unterschiede nicht bloß die Gemeinde der Getauften gegen die Ungetauften abgrenzen will, sondern in ihr wiederum zwischen den bloß Werkthätigen und den zur tieferen Erkenntniß Fortgeschrittenen unterscheidet und jenen gegenüber die esoterischen Lehren verschwiegen wissen will, zeigt folgende Stelle: In Num. hom. 5, 1: „In den kirchlichen Bräuchen giebt es Manches, was Alle thätig beobachten müssen, und doch ist der Sinn davon nicht Allen bekannt. . . . Wer möchte leicht den [geheimen] Sinn (rationem) von dem Empfange der Eucharistie oder ihres rituellen Vollzuges, [den geheimen Sinn] von dem, was in der Taufe vorgeht, von den Worten, den Handlungen, der Folge, den Fragen und Antworten erklären? Und doch tragen wir dieß Alles verdeckt und verhüllt auf den Schultern [vergl. im Vorhergehenden humeri operum indicium tenent], wenn wir es so erfüllen und ausführen, wie wir es von dem Hohenpriester und seinen Söhnen [Christus und den Aposteln] als Ueberlieferung und Vorschrift überkommen haben . . . wenn nicht unter uns ein Aaron oder ein Sohn Aaron's [ein pneumatischer Christ] sich findet, denen es vergönnt wird, dieß offen und unverhüllt zu durchschauen. Doch wird es nur unter der Bedingung vergönnt, daß sie es [den geheimen Sinn] zu verhüllen und zu bedecken wissen, wenn sie es den Uebrigen mitzutheilen haben, damit es zum [äußeren] Werk werde.“ Ebendasselbst heißt es vorher: „Wenn Jemand von denen, welche Gott dienen, würdig ist, die Mysterien zu fassen und zu schauen, welche die Andern zu schauen weniger würdig

lorum ejus et edent ea in loco sancto, knüpft er die Betrachtung (Cap. 5.): „Aaron und seine Söhne sind das auserwählte Geschlecht, das priesterliche Geschlecht, denen dieß Vorrecht (portio) der Heiligen von Gott geschenkt ist; das sind wir Alle, die wir in Christo glauben. Die heilige Stätte aber suche ich nicht auf Erden, sondern in dem Herzen. Die heilige Stätte ist also eine reine Seele. An dieser Stätte wird uns geboten die Speise des Wortes Gottes zu essen. Daher wird dir in ähnlicher Weise diese Vorschrift gegeben, daß, wenn du das mystische Brod empfangen hast, du es an reiner Stätte essest, d. h. daß du nicht mit einer befleckten und durch Sünde entweihten Seele die Sacramente des Leibes des Herrn em-

sind, dieser wird als Aaron oder Aaronssohn erkannt und ihm steht der Eintritt zu dem offen, was die Anderen sichtlich nicht hören dürfen. Wenn dieß offenbar wird und geistig zu erfassen gestattet ist, der möge wissen, daß es für ihn nicht gerathen ist, es denen zu eröffnen und vorzulegen, denen es nicht vorgelegt, sondern bedeckt werden und bedeckt den übrigen weniger Fähigen übergeben werden muß, daß sie es auf ihren Schultern und Nacken tragen [d. h. im äußeren rituellen Brauch unverstanden vollziehen]. Denn wenn die durch die mystischen Worte belehrten und vollkommenen Meister dem Volke Werke vorschreiben und der Haufe sie thut, was geschieht dann anders, als daß das Heiligthum bedeckt und verhüllt auf den Schultern getragen wird.“ Dieser geheime Sinn ist aber kein anderer als der allegorische. Auch die Eucharistie, auch das Fleisch und Blut Christi ist nur als bedeutungsvolle Symbolik allegorisch zu verstehen. Deshalb wird in Levitic. hom. IX, 10. zu dem Ritus des großen Versöhnungstages, Levit. 16, 13. gesagt: „Moses hat den Brauch der Versöhnung der Menschen mit Gott, wie er bei den Alten üblich war, gelehrt; aber du, der du zu Christo, dem wahren Hohenpriester, gekommen bist, der mit seinem Blute Gott dir gnädig gemacht und dich mit dem Vater versöhnt hat, hänge nicht an dem Blute des Fleisches, sondern lerne das Blut des Wortes [des Logos] verstehen und höre ihn selbst sagen: Dieß ist mein Blut, das für euch wird vergossen werden zur Vergebung der Sünden. Es versteht, wer in die Myslerien eingeweiht ist, das Fleisch und Blut des Logos Gottes. Darum wollen wir nicht bei dem verweilen, was den Wissenden bekannt ist, aber den Unwissenden nicht bekannt werden darf.“ In Num. hom. IV, 3: „Wenn Jemand ein Priester ist, dem die heiligen Gefäße, d. h. die Geheimnisse der Myslerien der Weisheit, anvertraut sind, der mag daraus lernen und beobachten, wie er diese innerhalb des Vorhanges seines Bewußtseins bewahren und nicht leicht veröffentlichen darf. Oder wenn es die Natur der Sache erheischt, sie zu veröffentlichen und den Niederen, d. h. den Unerfahrenen, mitzutheilen, so zeige er sie nicht offen und ganz aufgedeckt, sonst begeht er einen Mord und tödtet das Volk.“

pfangest.“ Die Worte von B. 9: Sancta enim sanctorum sunt, aus denen sich ohne Zweifel die liturgische Formel: τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις, gebildet hat, erläutert er (Cap. 6.) in folgender Erörterung: „Diese heilige Speise“ [der Eucharistie] „gebührt nicht als eine gemeinsame Allen, noch dem Unwürdigen, sondern den Heiligen. Mit wie viel größerem Recht werden wir dieß von dem Worte Gottes sagen: Diese Rede ist nicht für Alle, noch für Jeden, sondern für die Heiligen bestimmt. Nicht Jeder kann dieses Wortes Geheimnisse hören, denn nur denen, welche reinen Sinnes, reinen Gemüthes und einfältigen Herzens sind, tadellos im Leben und frei im Gewissen, können diese Mysterien erklärt werden. Denen aber, die es nicht verdienen noch die Fähigkeit des Verständnisses des Geheimen haben, kann dieses priesterliche Brod, das geheime und mystische Wort (secretus et mysticus sermo), nicht, sondern nur in Bildern (parabolis) gegeben werden, welche das gemeinsame Wort des Hausens sind.“ Die Schlußworte des B. 9., die er zusammenzieht in: Legitimum aeternale hoc erit, geben ihm zu der Erklärung Anlaß: „Denn gesetzlich und ewig ist das Mystische“ [d. h. der verborgene Sinn, die in den Bildern angedeutete Realität], „denn das Gegenwärtige und Sichtbare ist zeitlich und nimmt bald ein Ende, weil das Wesen dieser Welt vergeht (1 Kor. 7, 31.). Wenn das Wesen dieser Welt vergeht, so vergeht ohne Zweifel das Wesen des Buchstabens und es bleibt das Ewige, der geistliche Sinn.“ In allen diesen Stellen, wie wir sie im Texte und in der Anmerkung zusammengestellt haben, handelt es sich gewiß nicht um den Unterschied zwischen Getauften und Ungetauften, sondern um den Unterschied zwischen tiefer Fassenden und den einer solchen Fassung Unfähigen innerhalb der Gemeinde. Die Letzteren sind lediglich an den überlieferten liturgischen Act und die ihm entsprechende liturgische Formel verwiesen und dringen über die buchstäbliche Bedeutung derselben nicht hinaus; jene aber erheben sich in sittlicher und geistiger Freiheit über alles blos Ueberlieferte zum Verständniß des geheimen, allegorischen Sinnes und haben erst die volle Mysterientweihe, dürfen aber dieses allegorische Verständniß nicht profaniren. War aber selbst Origenes nicht im Stande, diese Maxime consequent durchzuführen, so mußte von den folgenden Vätern diese unhaltbare Abgrenzung und Unterscheidung innerhalb der Gemeinde völlig aufgegeben werden.

§. 8. Eusebius von Cäsarea.

Die Abendmahlsvorstellungen des Origenes wurden zunächst ¹⁾ von Eusebius von Cäsarea aufgenommen. — Soweit dieselben die

¹⁾ Rahnis hat S. 205. auch den Dionysius von Alexandrien, den Zeitgenossen und Schüler des Origenes († 264), in den Kreis seiner Darstellung gezogen, und obgleich dieser sich in seinen zwei Stellen nur über den liturgischen Vollzug und die rituelle Sitte aussprach, in diesen Äußerungen eine von Origenes abweichende Ansicht vom Wesen des Sacramentes zu erkennen gemeint; ja er hat sogar geglaubt, durch dieselben den Beweis führen zu können, daß das kirchliche Bewußtsein jener Zeit in dem Abendmahle mehr gefunden hätte als Clemens und Origenes und daß man darum nicht berechtigt sei, aus der Ansicht dieser beiden Kirchenlehrer auch nur auf das Glaubensbewußtsein der alexandrinischen Kirche zu schließen. Dionysius nämlich erzählt in einem bei Eusebius (H. E. VII, 9.) theilweise erhaltenen Schreiben an den römischen Bischof Kystus von einem alten, von Häretikern getauften Christen, der lange schon zur katholischen Kirche übergetreten war: „Wenn er bei der Taufe junger Christen gegenwärtig war und die Fragen und Antworten hörte, kam er weinend und heulend zu mir, fiel mir zu Füßen, bekannte und schwur, daß die Taufe, die er von den Häretikern empfangen habe, nicht dieselbe sei und mit dieser durchaus nichts gemein habe, . . . und hat, ihm diese, die wahrhaftige Reinigung, Aufnahme und Gnade zu gewähren. Ich wagte nicht, ihm zu willfahren, indem ich sagte, daß ihm dieselbe durch die lange genossene Gemeinschaft“ [der Kirche und der kirchlichen Eucharistie] „ersetzt werde. Denn da er die eucharistische Danksgang (εὐχαριστία, den Weiheact) und das dazu gesprochene Amen“ [der Gemeinde] „vernommen, da er dem Abendmahlsstische nahe gestanden und die Hand zur Entgegennahme der heiligen Speise ausgestreckt, diese empfangen und des Leibes und Blutes unseres Herrn Jesu Christi theilhaftig geworden sei, so würde ich es nicht wagen, ihn von vorn an zu erneuern“ [durch die Taufe]. „Ich ermahnte ihn, Muth zu fassen und mit festem Glauben und gutem Gewissen zur Gemeinschaft des Heiligen (μετοχή τῶν ἁγίων, d. h. Genuß der consecrirten Abendmahlsstoffe) hinzuzutreten. Er aber hört nicht auf zu trauern und schaudert, dem Tische des Herrn zu nahen; mit Mühe getrüftet, gewinnt er es nicht über sich, bei dem Gebete gegenwärtig zu sein.“ Die Stelle ist durchaus in der liturgischen Ausdrucksweise gehalten, wie wir sie auch bei Origenes gefunden haben, und es ist nichts darin zu lesen, was dieser nicht ebenso gut geschrieben haben könnte; trotzdem argumentirt Rahnis (Seite 206.): „Die Ordnung der Abendmahlsfeier ist hier so genau geschildert, jeder Ausdruck so eigentümlich [?!], daß man durchaus [?] den Genuß des Leibes und Blutes Christi wörtlich nehmen muß“ [?!]. Die zweite Stelle findet sich im zweiten Canon seines kanonischen Briefes an den Basiliides (Routh, reliquiae sacrae, ed. II. Tom. III, 230.): „Die Frage in Betreff der Weiber, welche sich in der monatlichen Reinigung (ἐν ἀφάδῳ, cf. Gesshinius s. v. und Zonaras bei Routh S. 247.) befinden, ob es sich ziemt, daß sie in diesem Zustande in das Haus Gottes eingehen, halte ich für überflüssig, denn wenn sie gläubig und gewissen-

sacramentale Seite der Eucharistie betreffen, hat er nur die Anschauungen des großen Alexandriners wiederholt; nur in der Erörterung der sacrificiellen Seite nehmen wir bei ihm Selbstständigkeit

haft sind, werden sie, glaube ich, es nicht wagen, in dieser Verfassung dem heiligen Tische zu nahen oder den Leib und das Blut Christi zu berühren. Denn auch die, welche zwölf Jahre mit dem Blutflusse behaftet war und zur Heilung herbeieilte, berührte nicht ihn selbst, sondern nur den Saum. Denn daß Jemand, wer es auch sei und in welcher Verfassung er sich befinde, bete, des Herrn gedenke und um seine Hilfe flehe, verdient keinen Tadel, in das Heilige und das Allerheiligste aber einzugehen (*eis ta ägia kai ta ägia tōn ägiōn eloiērai*, ich beziehe das Erstere auf die Kirchen, das Andere auf die Nähe des Altars, nicht mit Muth auf das Sacrament) daran muß verhindert werden, wer nicht an Leib und Seele ganz rein ist.“ Wir haben hier das erste Beispiel jener casuistischen Fragen und Entscheidungen, wie sie den Inhalt der sämmtlichen canonischen Briefe ausmachen. Die Antwort des Dionysius zeigt, wie heilig man die Eucharistie hielt, und behandelt den Gegenstand lebendig aus dem Gesichtspunkte des kirchlichen Anstandes. Daß seine Beurtheilung nicht allgemeine Zustimmung fand, ersehen wir aus dem sechsten Buche der apostolischen Constitutionen, in dessen 27. Capitel eine derartige Scheu, wie sie Dionysius empfiehlt, für jüdische Superstition erklärt und verworfen wird. Nur der Besitz oder der Verlust des heiligen Geistes soll als Kriterium über Zulassung oder Nichtzulassung entscheiden, nicht aber die leibliche Verfassung. Die Stelle des Dionysius ist darum interessant, weil sie beweist, daß man den Altar bereits mit dem Allerheiligsten des jüdischen Tempels in Parallele stellte und trotzdem den Frauen noch gestattete, selbst zu demselben hinzutreten; erst der 44. Canon des Conciles zu Laodicea hat diese Sitte verboten und ihr völliges Verschwinden aus der späteren Praxis der griechischen Kirche bezeugt der von Muth zu der Stelle und von Valesius (zu Euseb. H. E. VII, 9.) angeführte Ausspruch des Kirchenrechtslehrers Balsamon. Aus der von uns mitgetheilten Erzählung des Dionysius ersehen wir zugleich, daß man am Altare noch stehend, nicht knieend, (*επαπίζην παραστάς*) die Eucharistie empfing. Ganz andere Folgerungen zieht Rahnis: „Schon diese ganz besondere Weihe, welche Dionysius dem Abendmahle zuschreibt, stimmt zur Annahme, daß er dort mehr sehe als bloßes Gedächtniß Christi, was er ja in jedem Zustande für recht hält; aber er stellt die Berührung des Leibes und Blutes Christi dem Berühren jenes blutflüssigen Weibes gleich. So müssen wir denn auch hier Leib und Blut eigentlich nehmen.“ Diese Folgerung beweist nur, daß Rahnis auf den Unterschied der liturgischen und dogmatischen Ausdrucksweise nie aufmerksam geworden ist. Auch Origenes, obgleich er Symboliker war und unter dem eucharistischen Leibe und Blute Christi nur das Wort Gottes versteht, will doch nicht, daß mit ihm ein Unreiner in Berührung komme oder daß davon etwas zur Erde falle. Es lag ja durchaus in dem Charakter jener Zeit, daß man dem Bilde dieselbe Heiligkeit zuschrieb wie der durch das Bild repräsentirten Sache. Weiter ist es ein vollständiger Irrthum, daß man in jener Zeit das Gedächtniß

und Fortschritt wahr. Dem Origenes war der eucharistische Leib nur das Wort Gottes oder des Logos, als Surrogat seiner Erscheinung im Fleische; Typus des Wortes waren ihm im alten Bunde die Schaubrode, denn wie diese als sühnendes Gedächtnißobject Gott gleichsam vor das Auge gestellt wurden, so stellt auch die Kirche vor Gottes Auge ein Brod, das eine große propitiatorische Kraft hat, nämlich die Commemoration, das Wort von seinem Leiden und Tode, womit Christus das Abendmahl eingesetzt und gestiftet hat. Aber nur dieses Wortes, nur seines eucharistischen Leibes, nicht aber seines am Kreuze geopferten Leibes Symbol war ihm das Brod der Eulogie, und wenn er das letztere auch einmal „den thypischen und symbolischen Leib“ genannt hat, so hat er es nur in diesem Sinne gethan. Das ist gerade das Eigenthümliche und Charakteristische seines Standpunktes, daß, so oft er von dem Abendmahl oder auch im allgemeineren Sinne von dem Essen des Fleisches, von dem Trinken des Blutes Christi redet, dieß ohne alle Beziehung auf den Leib geschieht, den er als Mensch getragen hat, und auf das Blut, das in den Adern dieses Leibes geflossen ist. Nur wenn man dieß scharf beachtet, wird man ihn richtig verstehen.

Hier setzt Eusebius ein. In der demonstr. evangel. I. c. 10. beantwortet er die Frage: „Warum ist nicht auch uns, wie den Alten, zu räuchern und Gott das Irdische zu opfern geboten?“ Er handelt zuerst von den alttestamentlichen Opfern. In den letzteren brachten die Israeliten Gott die Lebenskraft in dem Blute des Opferthieres (τὴν ἐν τῷ αἵματι ζωτικὴν δύναμιν), gleichsam Seele für Seele dar. Ihre Opfer waren darum Lösegeld und Aequivalent für

Christi, die ἀνάμνησις oder commemoratio, mit dem sacramentlichen Genuß verknüpft hätte, vielmehr beschränkte sich diese letztere lediglich auf die Recitation der Einsetzungsworte und gehörte zum Opferacte. Endlich will Dionysius die menstruirenden Frauen nicht bloß von der Eucharistie, sondern sogar von dem Betreten des Gotteshauses fern gehalten wissen; er hat also diesem dieselbe Heiligkeit beigelegt wie jener. Dionysius giebt dem unbefangenen Exegeten mit keinem Worte seine Ansicht vom Wesen der Eucharistie zu erkennen; wenn wir aber erwägen, daß nicht bloß Athanasius und Makarius, sondern auch Eusebius in dieser Lehre sich unbedingt dem Origenes angeschlossen haben und daß von diesem bis zur Mitte des vierten Jahrhunderts keine andere Anschauung als die seinige im Morgenlande galt, so werden wir es für das Wahrscheinlichste halten müssen, daß auch sein unmittelbarer Schüler und Zeitgenosse Dionysius sich seinem beherrschenden Einflusse nicht habe entziehen können.

ihr eigenes Leben (*λύτρα τῆς ἑαυτῶν ζωῆς καὶ ἀντίψυχα τῆς οικίας φύσεως*). Da sie aber durch den Geist Gottes wußten, daß ein besseres Opferobject einst als Sühne für die ganze Welt eintreten würde, so brachten sie die ihrigen als Symbole desselben und stellten das Zukünftige im Typus dar. Dieses Opfer ist Christus, mit ihm hat der alte Cult darum sein Ende erreicht, denn nicht blos die gläubigen Heiden empfangen in ihm die Vergebung ihrer Sünden, sondern auch die auf ihn hoffenden Juden werden frei von dem Fluche Moses, indem beide [wie sie nämlich in der katholischen Kirche zu einem Leibe vereinigt sind] das Gedächtniß seines Leibes und Blutes täglich nach Gebühr feiern (*εὐχότως τὴν τοῦ σώματος αὐτοῦ καὶ τοῦ αἵματος ἐπόμνησιν ὁσημέρως ἐπιτελοῦντες*). Schon diese Anschauung führt uns weit über Justin hinaus. Auch diesem war die Anamnese des Leidens Christi ein wesentlicher Bestandtheil des eucharistischen Consecrations- und Opferactes und fiel ihm als solcher durchaus auf die sacrificielle, nicht auf die sacramentale Seite der Handlung; dagegen deutet bei ihm noch keine Spur darauf hin, daß er von dem Opfer eine propitiatorische Wirkung erwarte; stimmt auch Eusebius mit der ersteren Auffassung ganz überein, so trennt er sich doch im zweiten Punkte entschieden von Justin; die Gedächtnißfeier des Opfers Christi im Abendmahlsopfer bildet die Vermittelung, durch welche die Christen die Vergebung der Sünden empfangen, welche ihnen Christus durch sein Opfer am Kreuze erworben hat. „Nach Allem“, fährt er fort, „was er für uns gethan hat, hat er das bewunderungswürdige und auserwählte Opfer dem Vater für unser Heil dargebracht und auch uns geboten, das Andenken daran an der Stelle des“ [wirklichen] „Opfers Gott ununterbrochen darzubringen“ (*μνήμην καὶ ἡμῶν παραδοὺς ἀντὶ θυσίας Θεῷ διηνεκῶς προσφέρειν*). In den mannichfachen Wendungen spielt dieser Gedanke fort. An Ps. 40, 2—4. 7—10. anknüpfend, sagt er, David habe die Kirche belehrt, statt der alten Opfer und Brandopfer die Ankunft Christi im Fleische und seinen vollendeten Leib Gott fortwährend darzubringen (*τὴν ἑνσαρκον τοῦ Χριστοῦ παρουσίαν καὶ τὸ καταγτισθὲν αὐτοῦ σῶμα τῷ Θεῷ διηνεκῶς προσφέρειν*). Diese Worte verdienen alle Beachtung; anstatt *τὴν μνήμην τοῦ σώματος προσφέρειν*, wie es der Gedanke des Eusebius und der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden fordert, wird geradezu gesagt:

τὸ σῶμα προσφέρειν. Dieser fremdartige Ausdruck weissagt bereits die zukünftige Fortbildung und zeigt den Weg, auf dem sie sich vollzogen hat. Dann heisst es: „Da uns geboten ist, dieses Opfers Gedächtniß am Abendmahlstische durch die Symbole seines Leibes und erlösenden Blutes zu vollziehen nach dem Brauche des neuen Bundes (τούτου δῆτα τοῦ θύματος τὴν μνήμην ἐπὶ τραπέζης ἐκτελεῖν διὰ συμβόλων τοῦ τε σώματος αὐτοῦ καὶ τοῦ σωτηρίου αἵματος κατὰ θεσμούς τῆς καινῆς διαθήκης παρεληφότες), werden wir von David angeleitet zu sprechen“, nämlich die Worte Ps. 23, 5. Dieß ist das zweite neue Moment in der Darstellung der Lehre vom Opfer bei Eusebius: Brod und Wein sind die Symbole des geopfer-ten Leibes und Blutes Christi und in ihnen wird nicht blos der Gemeinde, sondern auch Gott gleichsam das Kreuzesopfer selbst vor das Auge gerückt und in das Gedächtniß gerufen, damit die Wirkungen desselben der Gemeinde zufließen; durch ihre Vermittelung wird der commemorative Opferact, der an sich wesentlich Gedächtnißact ist, erst wirksam vollzogen. So bedeutend greift Eusebius in die Lehre vom eucharistischen Opfer ein. Freilich ist seine Darstellung nicht ohne eine Schwierigkeit. Denn wodurch werden Brod und Wein zu Symbolen des für uns gegebenen Leibes und des für uns vergossenen Blutes? Offenbar durch den Weiheact, der aber nichts Anderes ist als der commemorative Opferact selbst und mit diesem zusammenfällt. Wird also durch die Vermittelung der Elemente der Opferact des Gedächtnisses Christi vollzogen, so geschieht es nur durch Brod und Wein, die erst durch denselben ihre symbolische Bedeutung empfangen sollen, also auch nicht als seine Symbole ihm zur Seite stehen und ihn unterstützen können. Wir dürfen uns übrigens um so weniger wundern, daß Eusebius diese Schwierigkeit ungelöst gelassen hat, da selbst Nikolaus Kabasilas im 14. Jahrhundert über sie noch nicht hinausgekommen ist, sondern im Opfer nur die Verwandlung der Elemente in den Leib und das Blut Christi sieht.

Das Citat Ps. 23, 5. giebt Eusebius noch zu weiteren Erwägungen Anlaß. Er findet darin nicht blos das neutestamentliche Opfer, sondern zugleich die mystische Salbung, (das μύρον) angedeutet, die somit hier wie in den Excerpt. ex Theodoto als drittes Mysterium zwischen die Taufe und die Eucharistie tritt. Er sagt

nämlich: „Ausdrücklich wird in diesen Worten auch die mystische Salbung (*τὸ μυστικὸν χρίσμα*) und das heilige Opfer Christi (*καὶ τὰ σεμνὰ τοῦ Χριστοῦ θύματα*) angedeutet, in welchem wir den Opferact vollziehend die unblutigen, vernünftigen und wohlgefälligen Opfer unser ganzes Leben lang dem über Alles waltenden Gotte durch die Vermittelung seines höchsten Hohenpriesters darbringen.“ Nur insofern also das Object des eucharistischen Opfers wesentlich das Gedächtniß des Kreuzesopfers Christi ist und nicht mit wirklichem Blute, sondern symbolisch vermittelt wird, heißt es *ἡ ἀναιμος καὶ λογικὴ καὶ προσηνής θυσία* oder, wie es unmittelbar darauf genannt wird, *ἡ ἀσώματος καὶ νοερά θυσία*.

Dieses rein geistige Opfer, das nun von allen Völkern in der katholischen Kirche gebracht wird, sieht er in den Psalmstellen 50, 14. 15., Ps. 141, 2., Ps. 51, 19. und besonders bei Maleachi geweissagt. Es ist Opfer des Lobes (*θυσία αἰνέσεως*), das gott erfüllte, ehrwürdige und heilige Opfer (*τὸ ἐνθεον καὶ σεμνὸν καὶ ἱεροπρεπὲς θύμα*), das reine Opfer (*ἡ καθαρὰ θυσία*); deshalb geht ihm auch stets das von Maleachi geweissagte Räucheropfer (*θυμίαμα*) zur Seite, nämlich die durch Gebet (Ps. 141, 2.) dargebrachte wohlduftende Frucht einer zu allen Tugenden anleitenden Gotteslehre (*τὸν εὐώδη καρπὸν τῆς παναρέτου θεολογίας διὰ τῶν πρὸς αὐτὸν εὐχῶν ἀναφέροντες*). So opfern und räuchern die Christen, jenes, indem sie das Gedächtniß des großen Opfers gemäß den von Christo gestifteten Mysterien darbringen und den Dank für ihre Erlösung in Hymnen und Gebeten Gott weihen, dieses, indem sie sich selbst Gott und seinem Hohenpriester, dem Logos, an Leib und Seele ganz zum Opfer begeben. „Darum“, fährt er fort, „üben wir uns, den Leib ihm unentweiht und unbefleckt von allem Frevel zu bewahren; darum weihen wir ihm die von der Leidenschaft und Befleckung aller Bosheit gereinigte Gesinnung und ehren ihn mit untadelhaften Gedanken, aufrichtiger Seelenverfassung und den Lehren der Wahrheit, denn wir sind belehrt, daß ihm das wohlgefälliger sei als die Menge der Opfer, die mit Blut, Rauch und Fett dargebracht werden.“ Auch dieß ist bedeutungsvoll. Bei Justin fiel das Gedächtniß des Leidens Christi und die innere Selbsthingabe an Gott in dem Weihe- und Opferact zusammen und bildete den Inhalt desselben; Brod und Wein, die Gemeindegaben für die Armen, waren der symbolische Ausdruck für die bezeugte Selbsthingabe. Bei Eusebius treten beide Momente auseinander; das Gedächtniß des Leidens Christi ist das Object des eigent-

lichen Opfers, der *ἑσπέρα*; die Selbsthingabe an Gott, die Frucht des christlichen Glaubens, ist das Object des Räucheropfers, des *ἑσπέρα*; Brod und Wein sind nur Symbole des Opfers Christi und fallen folglich auf die Seite der *ἑσπέρα*; als Gaben der Schöpfung kommen sie nicht weiter in Betracht. Es bedurfte nur eines Schrittes, um von dieser symbolischen Auffassung des eucharistischen Opfergedankens zur realen zu gelangen. Der Ansatz war insofern schon gegeben, als von dem symbolischen Opferact die Vergebung der Sünden als reale Wirkung erwartet wurde.

Ueber die sacramentale Bedeutung des Abendmahles hat sich Eusebius am bestimmtesten in seiner Schrift *de ecclesiastic. theolog.* III, 12. ausgesprochen. Marcellus von Anchra hatte aus Joh. 6, 62 flg. geschlossen, daß Christi menschliches Fleisch bis zum Ende der Welt vom Logos' getrennt bleibe. Das bestreitet Eusebius. Er sagt: „Nimm den evangelischen Schriftabschnitt vor dich und überzeuge dich aus der ganzen Lehre unseres Erlösers, daß er nicht von dem assumirten Fleische, sondern von dem mythischen Leibe und Blute geredet hat.“ Es unterliegt keinem Zweifel, daß die letzten Worte sich auf das Abendmahl beziehen und den durch die Abendmahlsymbolik dargestellten geistigen Leib dem natürlichen in scharfem Gegensatz gegenüberstellen. Was haben wir uns nun darunter zu denken? Nachdem Eusebius an die fünf Brode in dem sechsten Capitel des vierten Evangeliums erinnert und die Verse 30—32., 35., 48., 52., 54—57., 61—64. angeführt hat, fährt er fort: „Durch diese Worte wurden sie belehrt, geistlich“ [d. h. bildlich] „zu verstehen: Meinete nicht, daß ich sage, ihr müßtet das Fleisch selbst, womit ich bekleidet bin, essen, noch denket, ich beföhle euch, das sichtbare und leibliche Blut zu trinken, sondern wisset wohl, daß die Worte, die ich geredet habe, Geist und Leben sind. Also sind die Worte selbst und seine Reden das Fleisch und das Blut, durch welche der Genießende stets, wie von einem himmlischen Brode genährt, an dem himmlischen Leben Antheil haben soll. Darum spricht er [der Herr]: Lasset euch das nicht ärgern, was ich euch von der Speise meines Fleisches und dem Tranke meines Blutes gesagt habe, noch verwirre euch das oberflächliche Verständniß dessen, was ich von Fleisch und Blut gesprochen habe, denn sinnlich verstanden nützt dieß nichts, der Geist allein macht die lebendig; welche es geistlich [d. h. bildlich] zu fassen vermögen“¹⁾).

¹⁾ *Δι' ὧν ἐπαλθευεν αὐτοὺς πνευματικῶς ἀνοίειν τῶν περὶ τῆς σαρκὸς*

Von Origenes unterscheidet sich hier Eusebius dadurch, daß er Joh. 6. direct auf das Abendmahl bezog, während Origenes darin nur die Aneignung des Logos als der wahren Seelenspeise ausgesprochen sah. Dagegen schließt sich Eusebius ganz dem Origenes an, wenn er das Wort Christi als das eigentliche Object des eucharistischen Genusses und diesen selbst als einen rein geistigen faßte. Fleisch und Blut des Herrn sind ihm nur bildliche Bezeichnungen seiner Lehre, insofern diese, mit dem Munde gesprochen und für das Ohr hörbar, ihm wesentlich auf die Seite seiner *ζωὴ αἰσθητικὴ*, seines Fleisches, seiner geschichtlich-menschlichen Erscheinung, fällt und nichtsdestoweniger durch ihren göttlichen Gehalt die nährenden Speise der sie geistlich erfassenden gläubigen Seele ist. Sie ist daher ebensowohl nach der einen Seite Fleisch, als nach der anderen Seite Geist und Leben, wie Christus als der fleischgewordene Logos beides zusammen ist. Sie ist, wie seine historisch-menschliche Erscheinung für die unmittelbaren Zeugen, so für die Kirche das mystische Fleisch und Blut, durch welches der Logos seinen Geist und sein Leben mittheilt²⁾. In dieser Erörterung ist er auf die Abendmahls Elemente nicht weiter zu-

καὶ αἵματος αὐτοῦ λελεγμένων· μὴ γὰρ τὴν σάρκα ἣν περιέκειμαι νομίσητέ με λέγειν ὡς θεὸν αὐτὴν ἐσθίειν μήτε τὸ αἰσθητὸν καὶ σωματικὸν αἶμα πίνειν ὑπολαμβάνετε με προστάτειν, ἀλλ' ἐν ᾧ ἵστε, ὅτι τὰ ῥήματά μου, ἃ λελάληκα ὑμῖν, πνεῦμά ἐστι καὶ ζωὴ ἐστίν· ὥστε αὐτὰ εἶναι τὰ ῥήματα καὶ τοὺς λόγους αὐτοῦ τὴν σάρκα καὶ τὸ αἶμα, ὧν ὁ μετέχων ἀεὶ ὥσκει ἄρτω οὐρανίῳ τρεφόμενος τῆς οὐρανόθεν μετέχει ζωῆς. Μὴ δὲ οὖν, φησί, σκανδαλίζετω ὑμᾶς τοῦτο, ὃ περὶ βρώσεως τῆς ἐμῆς σαρκὸς καὶ περὶ πόματος τοῦ ἐμοῦ αἵματος εἴρηκα· μηδὲ ταραττέτω ὑμᾶς ἡ πρόχειρος ἀκοή τῶν περὶ τῆς σαρκὸς καὶ αἵματος εἰρημένων μοι· ταῦτα γὰρ οὐδὲν ὠφελεῖ αἰσθητῶς ἀκουόμενα, τὸ δὲ πνεῦμά ἐστι τὸ ζωοποιοῦν τοὺς πνευματικῶς ἀκούειν δυναμένους.

²⁾ Ueberhaupt hat man sich zu erinnern, daß die Väter dieser Periode die Menschheit Christi nur als das Organ seiner Gottheit betrachteten. Eusebius vergleicht sie daher mit der Lyra, auf welcher der Logos spielt. Vergl. Demonstr. evang. IV, 13: Ἐκάλει δὴτα ὁ πάντων σωτὴρ (Citat Matth. 11, 28.) καὶ ἅτα ἀφ' ὧν δὲ ὁργάνον οὐ προὔβλεβητο ἀνθρωπίνον, οἷά τις μουσικὸς ἀνὴρ διὰ τῆς λύρας τὴν σοφίαν ἐπιδεικνύμενος, καὶ νοσοῦσας ψυχὰς ταῖς ἐν σώμασι. σαρκικοῖς ἀνθρώπων ὀφθαλμοῖς τὰ διὰ τῆς σαρκὸς αὐτῷ δρωμένα παρασκευάζων ὁρᾶν, ἀκοαῖς δὲ πάλιν σαρκὸς τὰς διὰ γλώττης καὶ σαρκὸς ὑπηγῶν διδασκαλίας καὶ πάντα ἐπιτελῶν δι' οὗ ἀνεληφεν ἀνθρώπου τοῖς οὐκ ἄλλως ἢ μόνως οὕτως τῆς αὐτοῦ θεϊότητος συναισθῆσθαι δυναμένοις. So heißt es auch in den von Sirmond herausgegebenen *Reden de fide*, worin Chilo (über die Schriften des Eusebius von Alexandrien u. s. w. Halle 1832. S. 75.) Schriften des Eusebius von Emisa vermuthet: Apparuit autem per corpus is, qui naturae erat invisibilis.

rückgekommen, aber welche Bedeutung sie für seinen Standpunkt haben konnten, läßt sich unschwer erkennen; wie sie für das eucharistische Opfer Symbole seines am Kreuze geopfertten Leibes und Blutes sind, so sind sie für den eucharistischen Genuß Symbole für die nährenden und erquickenden Kraft des Wortes, als seines mystischen Fleisches und Blutes, des Wortes, in welchem seine geschichtliche Wirksamkeit sich für die Kirche fortsetzt und seinen Geist und sein Leben ihren Gliedern mittheilt.

Damit vergleiche man noch die Stelle seines *Tractates de paschate*, dessen Fragmente Angelo Mai in der *Scriptorum veterum nova collectio*, Vol. I. p. 247., herausgegeben und auch Migne in seiner Ausgabe des Eusebius in der griechischen Patrologie abgedruckt hat. Eusebius redet zuerst von der jüdischen Paschafeier und dann von Christo als dem wahren Paschalamm. Dann sagt er (bei Angelo Mai S. 248.): „Indem wir uns nähren mit dem geistigen Fleische dieses erlösenden Opfers, das durch sein Blut das ganze Menschengeschlecht erlöst hat, nämlich mit den Lehren und Worten, die das Himmelreich verkündigen, schmelzen wir mit Recht in göttlicher Lust“¹⁾.

Die beiden Seiten der Eucharistie, die sacrificielle und die sacramentale, treten demnach bei Eusebius scharf und bestimmt auseinander; nur nach jener sind die consecrirten Elemente Symbole des wirklichen Leibes und Blutes Christi, nach dieser dagegen Symbole seines mystischen Fleisches und Blutes, d. h. seines Wortes und seiner Lehre. Während im Abendlande die Momente des Opfers und des Sacramentes zusammengehen und demnach offerre schon bei Tertullian und Cyprian die eucharistische Handlung in ihrem ganzen Verlaufe bezeichnet (vergl. meine Abhandlung „Mesopfer“ in Herzog's Real-Encyclopädie, IX, 377 flg.), so hat dagegen die griechische Kirche beide Momente noch reinlich auseinandergehalten.

Schon Origenes hat in dem Abendmahle das vergeistigte Pascha des alten Bundes gesehen. Der zuletzt erwähnte Tractat des Eusebius verfolgt diesen Gedanken weiter, ja dieser bildet eine wesentliche Seite seines Inhaltes. S. 253. heißt es: „Die Jünger Moses opfereten einmal im Jahre, am Abend des 14. des ersten Monats, das

¹⁾ Τούτου δὴ τοῦ σωτηρίου θύματος τοῦ τῷ ἰδίῳ αἵματι τὸ πάντων ἀνθρώπων γένος ἀνασωσάμενον ταῖς λογικαῖς σαρκὶ τρεφόμενοι, μαθήμασι δηλαδὴ καὶ λόγοις βασιλείας οὐρανῶν καταγγελτικοῖς, τὴν κατὰ Θεὸν εἰκότως τρυφῶμεν τρυφῇ.

Paschalamm, wir aber, die Genossen des neuen Bundes, begehen an jedem Sonntage unser Pascha; immer sättigen wir uns an dem heilbringenden Leibe, immer genießen wir das Blut des Lammes, immer gürteten wir die Lenden unserer Seelen mit Keuschheit und Mäßigkeit, immer bereiten wir unsere Füße in der Bereitschaft des Evangeliums, immer halten wir die Stäbe in den Händen und stützen uns auf den aus der Wurzel Jesse's aufgegangenen Zweig, immer wandern wir aus Aegypten aus, immer ziehen wir durch die Wüste des menschlichen Lebens, immer legen wir unsere Reise zu Gott zurück; immer feiern wir das Fest des Ueberganges (τὰ διαβατήρια). Denn das evangelische Wort will, daß wir dieß nicht einmal im Jahre thun, sondern immer und täglich. Deshalb begehen wir jede Woche unser Paschafest an dem heilbringenden Sonntag des wahren Lammes, durch welches wir erlöst sind, indem wir die Mysterien feiern.“ S. 259. wird gesagt: „Der Freitag (παρασκευή) ist uns Fasttag, Symbol der Trauer, wegen unserer früheren Sünden und des Gedächtnisses des heilbringenden Leidens. . . . Wir feiern dieselben Mysterien durch das ganze Jahr, indem wir an jedem Freitage (προσαβάτω) das Gedächtniß des heilbringenden Leidens in dem Fasten begehen, welches die Apostel, als der Bräutigam von ihnen genommen war, beobachtet haben, an jedem Sonntage aber durch den geheiligten Leib desselben heilbringenden Paschalammes uns beleben und mit seinem kostbaren Blute unsere Seelen besiegeln.“ Die letzteren Worte mögen uns zugleich belehren, wie ganz anders derselbe Eusebius sich ausdrückt, wenn er aus der Sprache des theologischen Gedankens in die der liturgischen Formel übergeht. Uebrigens bedarf es kaum der Erinnerung, wie sehr er noch schwankt, ob er die Sonntagsfeier oder das Abendmahl als die geistliche Erfüllung und Wahrheit des Pascha ansehen soll; nur insofern das letztere den Höhepunkt der ersteren bildet, geht ihm beides wiederum zusammen. Das kirchliche Bedürfniß hat ihn außerdem in eine neue Bahn gelenkt; die tägliche Abendmahlsfeier des inneren Lebens ist, obgleich sie noch bei ihm anklingt, bereits im Begriffe, zur sonntäglichen Communion zu werden.

§. 9. Pseudoadamantius.

In dem dem Origenes beigelegten Dialoge de recta in Deum fide, der erst nach dem Nicänischen Concile geschrieben ist und somit in die Zeit des Eusebius gehört, finden sich einige Aussprüche über das Abendmahl, welche an Eusebius erinnern. In der vierten Section

(bei de la Rue I. S. 853., in Migne's griech. Patrologie, Werke des Origenes, I. S. 1840.) beruft sich Adamantius gegen die Bardesaneisten für die Realität des natürlichen Fleisches Christi auf die Eucharistie. Er sagt: „Wenn aber, wie diese behaupten, Christus ohne Fleisch und Blut war, welches Fleisches oder welches Leibes oder welches Blutes Bilder sind dann das Brod und der Kelch, die er gegeben und in denen er seinen Jüngern sein Gedächtniß zu feiern geboten hat?“ ¹⁾ Wie dem Eusebius Brod und Kelch Symbole des Leibes und Blutes Christi waren, so nennt sie Adamantius Bilder (εἰκόνας) desselben. Er fährt dann weiter fort: „Unter die Zahl der Jünger gehört auch der Apostel“ [Paulus], „denn diesen zustimmend sagt er, daß das Brod und der Kelch der Danksgiving die Gemeinschaft des Blutes und des Fleisches sei. Wenn er aber, wie es diesen dünkt, nur zum Scheine und nicht in Wahrheit hatte, was ein vollkommener Mensch hat, nämlich eine vernünftige Seele und Blut und Fleisch, so ist auch durch Paulus nicht die Wahrheit verkündigt“ ²⁾. Man könnte auf den ersten Blick meinen, daß, wenn der Verfasser das Brod und den Kelch einerseits Bilder des wirklichen Leibes und Blutes Christi und andererseits die Gemeinschaft derselben nennt, er nothwendig die reale Coexistenz von Bild und Sache in dem Sacramente und die Verknüpfung beider für den sacramentalen Genuß angenommen haben müsse, und gewiß würde ein specifischer Lutheraner in dieser Stelle sogleich auf die reale Gegenwart des Leibes und Blutes Christi und den mündlichen Genuß derselben geschlossen haben. Allein diese Gedanken lagen der griechischen Kirche jener Zeit völlig fern. Indem daher Adamantius Brod und Kelch τὴν κοινωνίαν αἱματός τε καὶ σαρκός nennt, so wird er unter der κοινωνία nicht eine reale, sondern nur eine ideelle Gemeinschaft gedacht haben, jene auf die Gemeinschaft der Merkmale basirte Beziehung, die immer zwischen Bild und Sache besteht, das, was die reformirte Dogmatik, deren Anschauung die griechische Abendmahlslehre im dritten und vierten Jahr-

¹⁾ Εἰ δ', ὡς οὗτοι φασιν, ἄσαρκος καὶ ἀναιμος ἦν, ποίας σαρκὸς ἢ τίνος σώματος ἢ ποίου αἵματος εἰκόνας διδοὺς ἄρτον τε καὶ ποτήριον ἐνετέλλετο τοῖς μαθηταῖς διὰ τούτων τὴν ἀνάμνησιν αὐτοῦ ποιεῖσθαι.

²⁾ Ὡν καὶ ὁ Ἀπόστολός ἐστι· μαρτυρῶν γὰρ τούτοις φησὶν τὸν τε ἄρτον καὶ τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας κοινωνίαν αἱματός τε εἶναι καὶ σαρκός. Εἰ δέ, ὡς τούτοις δοκεῖ, δοκῇσιν καὶ οὐκ ἀληθεῖα περὶ τὸν κύριον ὑπῆρξεν, ὅσα ἄνθρωπος τέλειος, ἔχον [ἔχων?] ψυχὴν νοερὰν καὶ αἷμα καὶ σάρκα, οὕτε διὰ Παύλου τἀληθὴ ἐκηρύττετο.

hundert am meisten entspricht, die sacramentale Analogie nannte. Wir halten uns zu dieser Deutung des Begriffes *κοινωνία* um so mehr berechtigt, da ja nach der ausdrücklichen Versicherung des Verfassers Paulus in seinem Sage nur denselben Gedanken bestätigt haben soll, der der ersten Abendmahlsfeier zu Grunde liegt, nämlich daß Christus Brod und Kelch seinen Jüngern als Bilder seines wirklichen Leibes und Blutes gestiftet habe, damit sie ihnen ein Gedächtniß- und Erinnerungszeichen an ihn seien. Dem entspricht auch vollkommen, was Adamantius in der fünften Section des Dialogs aus der Eucharistie gegen den Marcioniten Marcus und den Bardesanisten Marinus folgert, um ihnen zu beweisen, daß die Gaben der Schöpfung vom guten Gotte stammen und darum nothwendig gut sein müssen. Er sagt (bei Migne S. 1880.): „Wenn der Apostel den Kelch der Danksagung und das Brod, das wir brechen, die Gemeinschaft des Blutes und des Leibes des Herrn nennt, will er dann nicht durchaus verstanden wissen, daß sie gut sind? Wenn nicht, so würde sich daraus eine Gemeinschaft des Blutes und Leibes Christi Jesu mit dem Bösen, des Lichtes mit der Finsterniß ergeben. Wenn sie aber in dem Evangelium geschrieben lesen, daß der Herr aufblickend zum Himmel Dank sagt, sagt er dann nicht dem Schöpfer Dank? Wenn er das Brod und den Kelch nimmt und sie segnet, segnet er dann über den Creaturen des Schöpfers (τοῦ δημιουργοῦ) einen Anderen als den, der sie gemacht hat und bescheret?“ Auch hier liegt nur der Gedanke zu Grunde, daß Dinge, die an sich böse sind, so wenig als Symbole zum Guten in Beziehung treten können als die Finsterniß mit dem Lichte, weil sie nichts mit einander gemeinschaftlich haben, zwischen Bild und Sache aber stets etwas Gemeinsames bestehen muß, kraft dessen sie auf einander bezogen werden können. Die zweite Stelle handelt augenscheinlich von dem eucharistischen Weiheact; bei der ersten dagegen dürfte es schwer sein zu entscheiden, ob der Verfasser nur das Moment des Opfers oder zugleich das des sacramentalen Genusses im Auge gehabt habe. Wenn man aber erwägt, daß das Gedächtniß Christi, das er so bestimmt hervorhebt, in der Vorstellung jener Zeit lediglich an dem Opferacte haftete und daß Brod und Wein, nur inwiefern sie Objecte der Darbringung waren, als Symbole oder Bilder des geopferten Leibes und Blutes Christi angesehen wurden, so dürfte der Schluß am nächsten liegen, daß wir es hier mit einer Besprechung der Eucharistie zu thun haben, die vorwiegend von dem sacrificiellen Gesichtspunkte bestimmt und getragen ist.

§. 10. Athanasius der Große.

(Heinrich Voigt, die Lehre des Athanasius von Alexandrien. Bremen 1861. S. 170—181.)

Auch Athanasius, das Licht der alexandrinischen Kirche und die Säule der Orthodoxie im vierten Jahrhundert, ist in der Abendmahlslehre entschieden in die Fußtapfen des Origenes getreten. Wir dürfen uns für ihn nicht mehr auf den Ausspruch in dem vierten Briefe an den Serapion beschränken, den man sonst als die Hauptstelle dieses Vaters über die Eucharistie anzusehen pflegte, seitdem durch die Bemühungen des Dr. Tattam im Jahre 1843 eine Reihe seiner bis auf wenige Fragmente verlorenen Festbriefe (*ἐπιστολαὶ ἐορταστικαὶ*) in dem Kloster der heiligen Jungfrau in der Nitrischen Wüste in syrischer Uebersetzung entdeckt und nach England gebracht worden ist. Cureton hat sie 1846 und 1848 in syrischer Sprache herausgegeben (The festal letters of Athanasius, discovered in an ancient Syriac version and edited by William Cureton, London); Angelo Mai hat sie dann 1853 in seine Nova bibliotheca patrum, Tom. VI. p. 1—168., mit einer lateinischen Uebersetzung aufgenommen; die letztere hat 1857 Migne in dem 26. Bande seiner griechischen Patrologie mit den Prolegomenen von Mai abgedruckt, nachdem schon im Jahre 1852 eine deutsche Uebersetzung von Varsov nach dem Cureton'schen Texte und nochmaliger Revision der Handschriften (die Festbriefe des heiligen Athanasius, Leipzig und Göttingen) erschienen war. Wir legen die letztere zu Grunde und geben die Capitel nach Migne an. Es ist auffallend, daß Rückert in seinem vier Jahre nach Varsov's Arbeit erschienenen Werke diese wichtige Quelle, von der wir im Gegensatze zu Voigt im Nachfolgenden ausgehen zu müssen glauben, völlig unbeachtet gelassen hat.

Wenn Origenes in dem eucharistischen Leibe und Blute Christi das Wort Gottes sah, so dachte er sich dieses doch nur als erfüllt von der göttlichen Weisheit und Lebenskraft des Logos; dieser ist ihm darum nach seiner Gottheit die eigentliche Seelenspeise und sein Fleisch und Blut genießen heißt nichts Anderes als mit dem Logos selbst, dem wahrhaftigen Lebensbrod, die Seele nähren. Sein Fleisch und sein Wort kommen nur soweit mit in Betracht, als der Logos erst durch seine Fleischwerdung und in seinem Worte von uns erkannt werden kann. Als Princip der Wahrheit und des Lebens ist er die Speise der Engel und der Menschen, aber in keinem anderen Sinne, als auch der Teufel die Speise der Bösen ist. Alle diese Gedanken kehren auch

bei Athanasius in den mannichfaltigsten Wendungen wieder. Er will zur würdigen Vereitung auf das Paschafest und zur gesegneten Feier desselben auffordern; das ist der Zweck dieser Hirtenbriefe. Der Höhepunkt aber dieser Feier ist die Festcommunion am Auferstehungsmorgen; im rechten Sinne wird diese nur dann begangen, wenn das ganze christliche Leben sich zu einer einzigen Paschafeier erweitert, zu einer fortgehenden Eucharistie des inneren Lebens verklärt.

Die christliche Paschafeier ist die Erfüllung des alttestamentlichen Typus; sie beschränkt sich daher nicht auf einen Ort und ein Volk, sondern umfaßt die ganze Erde und alle Völker; überall soll das wahre Paschalam in der Eucharistie genossen werden: „Da nun das Zeitliche erfüllet und das, was die Schatten angeht, vorübergegangen war, da die frohe Botschaft des Evangeliums sich überall ausbreiten und deshalb das Fest aller Orten von den Jüngern verbreitet werden sollte (Ang. Mai: *ideoque hoc etiam festum nullo non loco a discipulis propagandum*), so fragten sie unseren Heiland: Wo willst du, daß wir dir dieß Osterlamm bereiten? und unser Heiland, indem er sie vom vorbildlichen zum geistigen Genuße leitete, ermahnte sie nicht mehr, das Fleisch des Lammes, sondern sein eigenes Fleisch zu essen, indem er spricht: Nehmet, esset und trinket, das ist mein Leib und mein Blut! Wenn wir nun mit diesen Heilmitteln auch uns, meine Geliebten, nähren, dann werden wir auch das Osterfest (Paschafest) wahrhaft feiern“ (Ep. IV. c. 4. 5.; *Varsov* S. 79.). Was heißt nun Christi Fleisch essen und sein Blut trinken? „Damals beging man das Fest, indem man am Fleische des vernunftlosen Lammes sich sättigte; indem man die Schwellen mit Blut bestrich, beschwor man den Verderber; jetzt aber, wo wir den Logos des Vaters essen und mit dem Blute des neuen Testaments die Schwelle unserer Herzen versiegeln, verkündigen wir die uns von dem Erlöser gegebenen Gnadengaben, der da spricht (Luk. 10, 19.): Ich habe euch Macht gegeben, zu treten auf Schlangen und Scorpionen, und über die Gewalt des Feindes“ (ibid. c. 3.; *Varsov* S. 78.). Ferner: „Gott ist der Lebendigen und nicht der Todten Gott, er belebt durch sein lebendiges Wort“ [den Logos] „einen Jeden, giebt ihm Speise und den Heiligen Leben, wie es auch der Herr laut ruft (Joh. 6, 35.): Ich bin das Brod des Lebens“ (Ep. VII. c. 4.; *Varsov* S. 98.).

„Der Logos ward Fleisch, damit wir nicht mehr im Fleische leben, sondern im Geiste lebend Gott, der da Geist ist, anbeten sollen“ (Ep. VI. c. 1.; *Varsov* S. 87.). Im Fleische hat er aber

dadurch gewirkt, daß er uns sein Wort verkündigte und sich für uns in den Tod gegeben hat, um uns in beiden die Quellen seines Lebens zu öffnen und aus ihnen unseren Seelendurst zu stillen. „Da er das Leben war, starb er, damit er uns lebendig machte, und da er das Wort“ [der Logos] „ist, ward er Fleisch, damit er das Fleisch durch das Wort“ [das er geredet] „belehrt; da er die Quelle des Lebens ist, so will er unseren Durst stillen und deshalb auch uns zum Feste“ [d. h. zur Festfeier und zur Festcommunion, die beide in dem Begriffe des Pascha eingeschlossen liegen] „auffordern, indem er spricht (Joh. 7, 37.): Wen da dürstet, der komme zu mir und trinke“ (Ep. XIV. c. 4.; Varsov S. 137.).

Darum ist das Object des rechten Genusses wesentlich in zwei Momenten zu fixiren: einmal in dem rechten Hören seines Wortes, in welchem seine Gottheit wirkt, sodann in der geistigen Erfassung des sittlichen Motives seines Todes zur Begründung eines neuen tugendhaften Lebens. Beides ist die rechte Seelenspeise. So heißt es in einem griechischen Fragmente des 28. Festbriefes: „Genährt mit dem Worte der Wahrheit und seine lebendige Lehre genießend (τῆς ζωῆς αὐτοῦ διδασκαλίας μεταλαμβάνοντες) können wir auch mit den Heiligen himmlische Freude empfangen“ (bei Migne, griech. Patrologie, Tom. XXVI. fol. 1433.). „Er nährte die Jünger, die da glaubten, jederzeit mit seinem Worte und belebte sie durch die Nähe seiner Gottheit. . . . Der Gerechte, indem er sich durch Glauben und Erkenntniß und durch die aus dem göttlichen Worte hervorgehende That nährt, hat jederzeit eine gesunde Seele“ (Ep. VII. c. 7. 8.; Varsov S. 100.). Ferner: „Der Herr spricht (Luk. 22, 15. 16.): Mich hat herzlich verlangt, mit euch das Osterlamm zu essen, ehe denn ich leide u. s. w. Wir essen jenes, wenn wir, den Grund des Festes in unserem Innern erfassend und den Retter erkennend, uns seiner Gnade, wie es würdig ist, hingeben, damit wir, wie Paulus sagt (1 Kor. 5, 8.), Ostern feiern mögen nicht im alten Sauerteig denn der Herr starb in diesen Tagen, damit wir nicht ferner Werke des Todes vornehmen sollen“ (Ep. VI. c. 1.; Varsov S. 86.). Nur in diesem geistigen Sinne ist es zu verstehen, wenn er sagt: „Es kommt wiederum die Verkündigung des heiligen Paschafestes, an welchem der Herr sich geopfert hat, wir aber jenes Opfer als Lebensspeise essen und gleichsam wie aus einer Quelle an seinem theuern Blute, wonach wir beständig

dürsten, jederzeit unsere Seele laben“ (Ep. V. c. 1.; Varsov S. 81.). Insbesondere aber beachte man die Stelle: „Tugenden und Laster sind Nahrungsmittel der Seele denn wie sie sich zur Tugend neigt, so nährt sie sich durch Tugenden, durch Gerechtigkeit, Enthaltbarkeit, Demuth, Standhaftigkeit, wie es ja Paulus sagt (1 Tim. 4, 6.), der durch Worte der Wahrheit sich nährte, gleichwie auch unser Herr, gleichfalls damit sich nährend, sprach: Meine Speise ist die, daß ich den Willen meines Vaters im Himmel thue (Joh. 4, 34.). Wenn sich aber die Seele nicht damit nährt, sondern nach unten neigt, so nährt sie sich mit nichts Anderem als mit der Sünde. So bezeichnet auch der heilige Geist (Ps. 74, 14.), da er von den Sündern und ihrer Speise spricht, den Teufel also: Du hast ihn gegeben zur Speise den äthiopischen Völkern¹⁾. Dieß sind die Speisen der Sünder. Wie aber unser Herr und Heiland Jesus Christus als himmlisches Brod das Nahrungsmittel der Heiligen ist nach dem Ausspruche: Eßet mein Fleisch und trinket mein Blut, so ist der Teufel die Speise der Unreinen“ (Ep. I. c. 5.; Varsov S. 59.). Damit vergleiche man die Parallelstelle: „Auch die Sünde hat das ihr eigenthümliche Brod ihres eigenen Todes, da sie den Künftigen und Unverständigen zuruft (Sprüchw. 9, 17—18.): Kauft heimliches Brod, weil es so lieblich, und gestohlenes Wasser, weil es so süß ist! Wer davon gekostet hat, der weiß nicht, daß die Erdgeborenen bei ihr umkommen“ (Ep. VII. c. 5.; Varsov S. 98.). Durch dieselbe Stelle werden wir auch belehrt, daß dasselbe Lebensbrod, das den Tugendhaften das Leben giebt, die Sünder durch den Genuß krank macht: „Die Juden murrten über das Wort: Ich bin das Brod des Lebens, weil sie durch seinen Genuß krank wurden, da sie weder eine zur Tugend geübte Fassungskraft besaßen, noch die Sehnsucht nach solchem Brode begriffen hatten“ (c. 4.; Varsov a. a. D.).

¹⁾ Varsov verweist auf Athanas. Psalter. c. expos., Opp. Tom. IV. p. 120., wo *Αἰθίοπες* Ps. 72, 9. erläutert wird durch *οἱ μελανώδεις ἀπὸ τῶν ἀμαρτιῶν*, auf Cyrill von Alexandrien, der in der *orat. de exitu animi*, Tom. V. II, 405. ed. Aub., die Dämonen *Αἰθίοπες ἑσφώδεις* nennt, auf die *vita Joannis Eleemosyn.* c. 35., wo gesagt wird: *daemon tanquam Aethiops deformis*. Auf diesen patristischen Anschauungen und Combinationen mag die Kunsttradition ruhen, die den Teufel als Neger darstellt. Cf. Suicer. thesaur. s. v. *Αἰθίοψ* und *See zur Theophanie des Eusebius*.

Das Brod des Lebens ist Christus aber nicht blos durch sein Wort und durch seinen Tod als die Kraft des neuen Lebens, sondern vor Allem durch seinen Geist, durch welchen seine Gottheit in den Gläubigen das Leben wirkt. Die Gnadengaben des heiligen Geistes sind darum vornehmlich die Seelenspeise der Heiligen. „Das ist das Werk der Menschenliebe und Güte des Vaters, daß er nicht allein von den Todten lebendig machen, sondern auch durch den heiligen Geist die Gnade strahlen lassen wird. . . . Das sind die Gnadengaben des Vaters, durch welche der Herr diejenigen, die bei ihm ausharren, und die, welche wieder zu ihm kommen und Buße thun, ehrt und nährt, indem er also verheißt: Ich bin das Wort des Lebens, wer zu mir kommt, den wird nicht hungern, und wer an mich glaubt, den wird nicht dürsten“ (Ep. VII, 10.; Varsow S. 102 flg.). Zu den Worten Hos. 6, 3: Er wird kommen wie Frühregen und Spätregen für das Land, sagt er: „Denn nicht am Morgen allein ergießt er sich über sie, auch giebt er ihnen nicht bloß, so oft sie fordern, zu trinken, sondern in reicherm Maße nach seiner großen Menschenliebe giebt er, indem er ihnen allezeit die Gnadengaben des heiligen Geistes zu Theil werden läßt. Was das aber nun sei, wornach sie dürsten, das fügt er sogleich hinzu, indem er spricht (Joh. 7, 38.): Wer an mich glaubt. Denn wie kühles Wasser für den Dürstenden nach dem Sprüchwort (Sprüche Sal. 25, 25.) lieblich ist, so ist es für die, die an den Herrn glauben, noch mehr als alle Erquickung und Wonne, das Kommen des heiligen Geistes. Auch für uns ziemt es sich, daß wir uns eben an den Tagen des heiligen Osterfestes zugleich mit den Heiligen früh aufmachen und aus ganzer Seele mit Reinheit des Leibes zum Herrn hinzutreten mit Bekenntniß und gottseligem Glauben an ihn. . . . Zwar dürsten auch die Sünder, aber nicht nach der Gnadengabe des heiligen Geistes; weil sie vom Bösen entflammt sind, so werden sie auch ganz und gar von den Begierden verzehrt“ (Ep. XX. c. 1. 2.; Varsow S. 153.). Ferner gehört hierher das Fragment des 44. Festbriefes: „Da dieses nun die Diener der Hohenpriester und Schriftgelehrten sahen und von Jesu gehört hatten: Wen da dürstet, der komme zu mir und trinke, da erkannten sie, daß dieser nicht ein einfacher Mensch wie sie wäre, sondern daß er der sei, der auch den Heiligen Wasser gab, der auch vom Propheten Jesaja erkannt ward, denn er ist wahrhaft wie des Lichtes Glanz und das Gotteswort“ [der Logos]. „Und so tränkte er, ein Strom aus der

Quelle, auch ehemals das Paradies, jetzt aber giebt er dasselbe Gnadengeschenk des heiligen Geistes einem Jeden und spricht: Wen da dürstet, der komme zu mir und trinke. Wer an mich glaubt, wie die Schrift sagt, aus dessen Leibe werden Ströme des lebendigen Wassers fließen. Kein Mensch war im Stande, so zu sprechen, sondern nur der lebendige Gott, der da wahrhaft Leben verleiht und den heiligen Geist giebt" (Fragm. ep. 44.; Varsow S. 155 flg.).

Zwar beziehen sich diese Stellen nicht alle direct auf das Abendmahl, sondern zum Theil auf die Aneignung des Logos und die Theilnahme an seinem Geiste und seinem Leben und auf die Festfeier, aber diese Beziehungen fließen bei Athanasius ineinander und lassen sich nirgends abgrenzen. Das ganze Leben des Christen schaut er, wie Origenes, unter dem Bilde der Festfeier und Communion an und will, daß es sich dazu verkläre: „Auch wir werden uns solcher Gaben theilhaftig machen, wenn wir jederzeit dem Erlöser anhängen, wenn wir nicht nur diese sechs Tage des Osterfestes hindurch uns rein halten, sondern unseren ganzen Wandel als ein Fest ansehen, wenn wir in der Nähe bleiben und uns nicht ferne halten, indem wir zu ihm sprechen: Worte des ewigen Lebens hast du! wohin sollen wir gehen? und durch den Geist die Werke des Fleisches tödten" (Ep. VII. c. 10.; Varsow S. 103.). „Weder für eine bestimmte Zeit ist die Gnadengabe des Festes abgegrenzt, noch läßt der glorreiche Glanz desselben jemals nach, sondern jederzeit ist es nahe, indem es das Gemüth derer, die sich nach ihm sehnen, erleuchtet" (Ep. V. c. 1.; Varsow S. 81.). Das Paschafest selbst ist ja nichts Anderes als „wahrhaft ein Wandel vom Paster zur Tugend, ein Uebergang vom Tode zum Leben" (ibid. c. 4.; Varsow S. 84.).

Wie Christus der Logos aber das Brod des Lebens ist für die auf Erden Wandelnden, so ist er es nicht minder für die in ihm vollendeten Entschlafenen und die Engel; auch ihre Seligkeit stellt Athanasius unter demselben Bilde einer ewigen Festfeier und Festcommunion dar: „Lazarus, der in dieser Zeitlichkeit leiden mußte, ward im Himmel erquickt, und da er hier nach Brod aus Weizenmehl hungerte, so hatte er dort, um sich zu sättigen, etwas Vorzüglicheres als Manna, den Herrn, der da herabstieg und sprach: Ich bin das Brod des Lebens, das vom Himmel gekommen, und gebe den Menschen das Leben" (Ep. X. c. 6.; Varsow S. 108.). „Und nicht hier allein ist dieß Brod eine Speise der Gerechten, auch nähren sich nicht allein die Heiligen, die auf Erden wandeln, mit solchem Brode

und Blute, sondern auch im Himmel essen wir solche Speise, denn auch der oberen Geister und der Engel Nahrung ist der Herr und Wonne ist er der gesammten himmlischen Macht, Allen ist er Alles und über Jeden erbarmt er sich in seiner Menschenliebe. Uns bereits hat der Herr Engelsbrod gegeben“ (Ep. VII. c. 8.; Varsov S. 101.). „Wenn wir damit hier die Seele so vorher genährt haben, dann werden wir auch an dem himmlischen und geistigen Mahle mit den Engeln Theil nehmen“ (c. 10.; Varsov S. 103.). „Wenn wir von hier aus schon vorher trinken und von dem göttlichen Wasser“ [dem heiligen Geiste], „das von ihm“ [Christus] „ausgeht, ganz erfüllt sind, dann werden wir auch im Himmel mit den Heiligen zu Tische sitzen und an gleichem Jubel und gleicher Freude Theil nehmen können“ (Ep. XX. c. 2.; Varsov S. 153.).

Wenn somit in dem Abendmahle nichts Anderes gewährt wird, als was auch die Engel und die Vollendeten im Himmel empfangen: die geistige Wirkung, die der Logos als Princip der Wahrheit und des Lebens auf die vernünftigen Geschöpfe übt, so begreift sich, daß eben damit der Sacramentsfeier alles Specifische genommen wird; sie ist selbst nur festlicher Ausdruck dessen, was das ganze christliche Leben erfüllen und bewegen soll. Ihre Gaben sind darum auch selbst durchaus geistiger und übersinnlicher Natur. Darum kann auch Athanasius sich aneignen, was Origenes von dem Weiheworte gesagt hat: „Welch' ein Mahl, meine Brüder! Wie groß die Eintracht und Freude derer, die das himmlische Mahl essen! Sie ergötzen sich an der Nahrung, nicht an der, welche herausgeworfen wird [*εἰς ἀφαιδρωῖα ἐκβάλλεται*], sondern an der, welche ewiges Leben schafft“ (Ep. VII. c. 8.; Varsov S. 101.).

Ein solches Mahl bedarf, je geistiger es ist, um so mehr einer würdigen inneren Bereitung, und Athanasius ist unermüdlich, zu ihr aufzufordern und vor unwürdigem Genuß zu warnen: „Wir beten, daß wir das Paschalam nicht unwürdig essen mögen, damit wir nicht schuldig werden an der Gefahr. Denn denen, die das Fest rein feiern, ist das Paschalam eine Himmelspeise, denen aber, die es schmutzig und verächtlich feiern, ist es Gefahr und Schande, denn es steht geschrieben: Wer unwürdig isset und trinket, der wird schuldig sein an dem Tode des Herrn“ [die freie Umgestaltung von 1 Kor. 11, 27. zeigt, wie wenig Bedeutung ihm der Leib des Logos als solcher für den eucharistischen Genuß hat]. „Darum wollen

wir auch nicht ohne Weiteres zur Vollbringung des Festwerkes hinübergehen“ [im Originale wahrscheinlich διαβαλνν im Zusammenhange mit διαβατηρια], „sondern wir wollen als die, die da Willens sind, zum göttlichen Lamm hinzutreten und die himmlische Speise zu berühren, auch die Hände reinigen, den Leib läutern, die ganze Gesinnung vor jeglicher Falschheit bewahren, damit wir, wenn wir überall rein sind, auch des Logos theilhaftig werden“ (Ep. V. c. 5.; Varsov S. 85.).

Bevor wir von den Festbriefen scheiden, versuchen wir es noch, die Einheit und den inneren Zusammenhang dieser nach den verschiedensten Seiten auseinandergehenden Vorstellungen zu gewinnen. Wir müssen zu diesem Zwecke auf die anderweitig bekannten dogmatischen Anschauungen des Athanasius zurückgehen. Der Logos ist ihm die *δύναμις*, die Kraft, des Vaters, der heilige Geist die *ἐνέργεια*, die Wirksamkeit, des Logos; daraus ergiebt sich, daß der Vater und der Sohn nichts ohne den Geist wirken (de trinit. et spir. s. 14.). Der Vater thut Alles durch den Sohn in dem heiligen Geist (ad Serap. I, 28.). Gilt dieß von dem allgemeinen Verhältniß Gottes zur Welt, so kommt es wiederum in dem Leben und Wirken Christi zur Geltung. Nur in dem Geiste hat der Sohn geredet und gewirkt, „nicht als ob der Geist in ihm gewirkt hätte, sondern er selbst wirkt durch den Geist Alles“ (ad Serap. IV, 20.). „Er selbst sandte ihn“ [in der Taufe] „als Gott von oben und er selbst empfing ihn als Mensch unten; von ihm kam er auf ihn herab, aus seiner Gottheit auf seine Menschheit“ (de incarn. et contra Arian. 9.). Gottheit und Menschheit sind in Christo, dem Gottmenschen, unzertrennlich verbunden; darum können die Actionen der einen nicht ohne die andere zu Stande kommen; sie sind schlechthin gemeinsam. Athanasius erläutert dieß durch Beispiele: „Christus spuckte als Mensch und sein Speichel war von der Gottheit erfüllt, denn mit ihm machte er die Augen des Blindgeborenen sehend; um sich als Gott zu erweisen, sprach er mit menschlicher Zunge: Ich und der Vater sind Eins (Joh. 10, 30.), und heilte durch seinen bloßen Willen; indem er aber die menschliche Hand ausstreckte, stellte er die fieberfranke Schwiegermutter des Petrus wieder her und erweckte die schon verstorbene Tochter des Synagogenvorstehers von den Todten“ (ad Serap. IV, 14.). Darin liegt dem Athanasius offenbar die Bedeutung der Fleischwerdung und des Fleisches Christi; durch die erstere wurde der verborgene Logos den Menschen offenbar und erkennbar, damit er aber von ihnen er-

kannt würde, mußten alle Functionen seines menschlichen Lebens von seiner Gottheit und seinem Geiste erfüllt sein und als Organe ihrer Offenbarung und Wirksamkeit dienen; wie sogar sein Speichel und die Verührung seiner Hand, so sind seine Worte, seine Thaten, seine Tugenden, sein Leiden und Sterben von göttlicher Kraft erfüllt (ἐν-
δεα), athmen Geist und Leben und strömen sie aus.

Daraus begreift es sich denn auch, daß bald der Logos, bald der heilige Geist als die Seelen Speise dargestellt wird, wie für die Menschen auf Erden, so für die Engel und die vollendeten Geister im Himmel; daß der überlieferte liturgisch-biblische Ausdruck: das Fleisch Christi essen und sein Blut trinken, bald auf das Hören seines Wortes, bald auf die Nachfolge der in seinem menschlichen Leben ausgeprägten Tugenden, bald auf die sittliche Würdigung des Grundes seines Todes und seines Opfers bezogen wird; denn in allen diesen Wendungen prägt sich nur der Gedanke der geistlichen Communion aus, deren Inhalt eben der Logos als das Brod des Lebens selbst ist, der Logos, der nur als der fleischgewordene erfaßt und angeeignet werden kann; wer in allen theoretischen und praktischen Beziehungen den Zweck seiner Fleischwerdung an sich erfüllt, seines Geistes und Lebens theilhaftig wird, der genießt in der einzig möglichen Weise sein Fleisch und Blut. Diese geistliche Communion hat allerdings im Abendmahle und der Festfeier einen greifbaren Ausdruck für die Gemeinde, soll aber in den Gliedern der letzteren zu einer fortgehenden Thatfache des inneren Lebens, zu einer ununterbrochenen intellectuellen und sittlichen Ernährung aus der Lebensfülle des Logos werden. Es leuchtet ein, daß die Eucharistie durch diese Ausdehnung ihrer Bedeutung allen specifischen Charakter verliert und zu einem durch das ganze Leben zu realisirenden Bilde wird. Dieß ist aber ein durch die Entwicklung der griechischen Kirche von Clemens an lange fortgehender Zug. Es leuchtet ferner ein, welche centrale Stellung in dieser Anschauung der heilige Geist einnimmt, durch dessen Wirksamkeit alle Gaben des Logos und alle Segnungen seiner Fleischwerdung vermittelt werden: eine Auffassung, die sich ganz nahe mit der der reformirten Kirche berührt; Voigt hätte darum auch S. 180. dieses Verhältniß nicht in Abrede stellen sollen.

Nach der letzteren Seite hin empfängt dieses Ergebniß seine ausdrückliche Bestätigung durch den Ausspruch de incarn. et contra Arian. c. 16. Nachdem Athanasius in einer Reihe von Beispielen gezeigt hat, daß in der Schrift dieselben Aussagen auf den Vater und

den Sohn, auf den Sohn und den Geist bezogen werden, weil in allen dreien dieselbe göttliche Wesenheit zu denken sei, fährt er fort: „Wenn wiederum der Herr von sich sagt: Ich bin das lebendige Brod, vom Himmel gekommen (Joh. 6, 51.), so nennt er anderswo den heiligen Geist das himmlische Brod, indem er sagt: Unsern ἄρτος ἐπιούσιος gieb uns heute (Matth. 6, 11.). Denn er lehrt uns in dem gegenwärtigen Leben um den ἄρτος ἐπιούσιος betend flehen, d. h. um das zukünftige Brod, dessen Erstlinge wir in dem gegenwärtigen Leben haben, indem wir das Fleisch des Herrn genießen (τῆς σαρκὸς τοῦ κυρίου μεταλαμβάνοντες), wie er selbst sagt: Das Brod, das ich geben werde, ist mein Fleisch für das Leben der Welt (Joh. 6, 52.). Denn lebendig machender Geist ist das Fleisch des Herrn, weil es von dem lebendig machenden Geiste empfangen wurde, denn was vom Geiste geboren ist, ist Geist“ (Joh. 3, 6.) ¹⁾. Origenes hielt für ἐπιούσιος, was in die geistige Substanz des Menschen eingeht, Athanasius nimmt es für zukünftig. Der Sinn der Stelle ist: Der Sohn ist das himmlische Brod für die Seele, aber auch der Geist wird so genannt, weil wir von ihm jetzt die Erstlinge empfangen, wenn wir das Fleisch Christi genießen. Daraus ergibt sich, daß das Fleisch Christi genießen und die Erstlinge seines Geistes empfangen für Athanasius exegetisch durchaus dasselbe besagt; denn als Christus sprach: Das Brod, das ich geben werde, ist mein Fleisch für das Leben der Welt, verstand auch er unter seinem wegen des Lebens der Welt gegebenen Fleische nur seinen Geist. Diese Ausdrucksweise rechtfertigt Athanasius mit dem, wie wir wissen, von Clemens von Alexandrien entlehnten Gedanken, daß das menschliche Fleisch Christi selbst nur lebendig machender Geist sei, weil es im Mutterchooße der Jungfrau von dem lebendigmachenden Geiste empfangen worden und folglich auch ein geistdurchwirktes, ein reines Organ des Geistes sei. Wer darum die Erstlinge des Geistes und in ihnen das bildende und wirkende Princip des Fleisches

¹⁾ Πνεῦμα γὰρ ζωοποιῶν ἡ σὰρξ ἐστὶ τοῦ κυρίου, διότι ἐκ πνεύματος τοῦ ζωοποιοῦ συνελήφθη· τὸ γὰρ γεγεννημένον ἐκ τοῦ πνεύματος πνευμά ἐστι. Johannes Damascenus hat die Worte de orthod. fid. IV, 14. buchstäblich wiederholt. Bei dem Citat Joh. 3, 6. hat Athanasius nicht, wie Voigt S. 175. meint, an die Geburt des neuen Menschen in dem Gläubigen, sondern an die Empfängniß des Fleisches Christi von dem heiligen Geiste gedacht; es soll den Schriftbeweis liefern, daß das Fleisch Christi, aus dem Geiste empfangen, selbst Geist ist, und wird darum mit γὰρ angeknüpft.

Christi besitzt, von dem kann man mit Recht sagen, daß er dieses Fleisch ist. Da aber in dem Sohne und dem Geiste dieselbe göttliche Wesenheit unzertrennlich lebt, so heißt auch der Sohn, wie der Geist, himmlisches Brod; daraus ergiebt sich weiter, daß den Geist haben und den Sohn haben wiederum zwei Formeln sind, die wesentlich dasselbe ausdrücken wie das Fleisch Christi genießen. Bei dem letzteren hat Athanasius wohl nicht gerade an die Eucharistie, sondern an die spezifische Function des christlichen Lebens als eines Lebens in Christo und in seinem Geiste gedacht, wenn auch die erstere dabei nicht ausgeschlossen ist. Voigt würde S. 175. die Stelle richtiger verstanden haben, wenn ihm nicht seine Fiction „der idealen Menschheit des Logos“, auf die wir unten näher einzugehen haben, hindernd im Wege gestanden hätte.

Netzt erst sind wir im Stande, auch das richtige Verständniß der Stelle ad Serap. IV, 19. auszumitteln. Sie steht im Contexte einer längeren zusammenhängenden Erörterung, aus der sie nicht abgelöst werden darf. Serapion hatte den Athanasius um Aufschluß über den Begriff der unvergebbaren Lästerung wider den heiligen Geist (Matth. 12, 24—32.) gebeten (IV, 8.). Als bei diesem die Anfrage einlief, war er gerade mit den Schriften des Origenes und Theognostus über diesen Gegenstand beschäftigt. Beide hatten darunter die [schweren That=] Sünden der Getauften verstanden, denn nur die Getauften, nicht die Katechumenen, seien mit dem heiligen Geiste besiegelt und hätten darum für ihre Vergehungen keine Aussicht auf Vergebung (eine Auffassung, von der später Origenes jedenfalls zurückgekommen ist). Athanasius widerlegt im zwölften und dreizehnten Capitel diese Ansicht und trägt dann die seinige vor: die Lästerung des Menschensohnes sowohl als die des heiligen Geistes bezieht er beide auf Christum; die erstere ist gegen seine Menschheit (*τὸ σωματικόν*), die zweite gegen seine Gottheit gerichtet und soll darum Lästerung des heiligen Geistes heißen, weil der Ausdruck *πνεῦμα* nicht bloß die dritte Hypostase der Trinität, sondern speciell „die geistige, unsichtbare und wahre Gottheit Christi“ bezeichne. Athanasius konnte dieß um so unbefangener annehmen, da er sich selbst in diesem Sinne bisweisen des Ausdrucks *πνεῦμα* bediente ¹⁾. Einer Lästerung des Men=

¹⁾ Man vergl. de incarn. et contra Arian. c. 11: *Διὰ τοῦτο κατὰ σάρκα λέγομεν, ὅτι καὶ ἀπέθανε καὶ ἐτάφη καὶ ἐγέρθη ἐκ νεκρῶν, κατὰ δὲ τὸ πνεῦμα καὶ ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς ἦν καὶ πανταχοῦ. Ἐπεὶ οὖν πρότερον*

ſohnes hatte ſich z. B. Petrus ſchuldig gemacht, weil er den Menſchen Jeſus, nach welchem die Thürſteherin allein gefragt hatte, verleugnete; Läſterung des heiligen Geiſtes war es dagegen, als die Phariſäer nicht bloß den Logos in ihm verneinten, ſondern auch überdieß die Werke ſeiner Gottheit für Teufelswerke erklärten, denn ſie haben damit den Teufel dem lebendigen Gott, die dämonischen Kräfte dem Wirken Gottes ſubſtituirt. Dem Petrus wurde daher ſeine Läſterung auf ſeine Bußthränen und ſein Bußgebet vergeben, den Phariſäern aber konnte ihre Läſterung nicht vergeben werden.

Dieſer von ihm in der Schrift wahrgenommene Gebrauch von *σάρξ* und *πνεῦμα* zur Bezeichnung der beiden Naturen in Chriſto giebt ihm nun zu einer Digreſſion Veranlaſſung. Er ſagt nämlich Cap. 19.: „Dieſen Unterſchied (*τοῦτον τὸν χαρακτῆρα*) habe ich auch in dem Evangelium Johannis gefunden; wo er nämlich von der Speiſe ſeines Leibes ſpricht, ſagt der Herr, nachdem er geſehen hatte, daß ſich Viele deſhalb ärgerten: Dieß ärgert euch? Wenn ihr nun ſehen werdet des Menſchen Sohn dorthin auffahren, wo er früher geweſen war? Der Geiſt iſt es, der da lebendig macht, das Fleiſch iſt nichts nütze. Die Worte, die ich rede, ſind Geiſt und Leben (Joh. 6, 62—64.). Hier ſagt er zweierlei von ſich aus: Fleiſch und Geiſt, und ſtellt unterſcheidend den Geiſt dem Fleiſch gegenüber, damit ſie nicht bloß das Sichtbare“ [an ihm, *τὸ φαινόμενον*, d. i. die Menſchheit], „ſondern auch das Unſichtbare“ [*τὸ ἀόρατον*, ſeine Gottheit] „glauben und erkennen möchten; denn würde wohl der Leib des Herrn zur Speiſe ausreichen, damit dieſer für die ganze Welt Nahrung werde? Vielmehr erwähnt er darum der Auffahrt des Menſchenſohnes zum Himmel, damit er von dem leiblichen Gedanken [*τῆς ſωματικῆς ἐννοίας*] ſie abziehe und ſie demnach lernen ſollten, daß die Speiſe, welche er ſein Fleiſch genannt hatte, ihnen von oben als himmliſche und geiſtliche Nahrung von ihm gegeben werde.“

Der Grundgedanke iſt: in der Stelle Joh. 6, 62—64., wo Chriſtus von dem Genuſſe ſeines Fleiſches redet, unterſcheidet derſelbe ſo zwiſchen *σάρξ* und *πνεῦμα*, daß er mit jenem ſeine ſichtbare Menſchheit, mit dieſem ſeine unſichtbare Gottheit bezeichnet. Chriſtus legt

πλούσιος ἄν, τουτέστιν Θεός, ὅστερον δὲ πτωχὸς γέγρονε, τουτέστιν ἄν θρωπος κτλ.

sich beides, Fleisch und Geist, bei, einerseits damit die Hörer nicht bloß bei der erscheinenden menschlichen Seite seines Lebens stehen bleiben, sondern zugleich an seine Gottheit glauben und erkennen, andererseits — und deshalb erwähnt er ausdrücklich seiner Auffahrt zum Himmel — damit er ihre Gedanken vom Leiblichen auch an seiner Erscheinung ablenke und ihnen begreiflich mache, daß die Speise, welche er sein Fleisch genannt hat, ihnen als eine himmlische und geistliche, also, dem erörterten Sprachgebrauche gemäß, als eine göttliche, von oben gegeben werde. Damit steht zunächst fest, daß Athanasius unter dem Fleische Christi, das genossen werden soll, 1) nicht den sichtbaren natürlichen Leib denkt, denn von diesem will Christus gerade die Gedanken abziehen und Athanasius versichert ausdrücklich, daß derselbe nicht als Speise für die ganze Welt ausreichen würde, daß er aber ebenso wenig 2) den verklärten Leib gemeint haben kann, denn er nennt die Speise, die Christus den Seinen verheißt, *τὴν εἰρημμένην σάρκα βρώσιν* und stellt damit dieselbe als eine solche, die nur uneigentlich Fleisch genannt werde, dem wirklichen Fleische entgegen. Was kann ihm nun das mystische Fleisch sein, welches der Jünger des Herrn genießt? Achtet man auf das Prädicat *τροφὴ οὐρανία καὶ πνευματικὴ* und erinnert sich, daß *πνευματικὴ* im Sinne der Erörterung nur gleichbedeutend mit *θεία* oder *θεική* sein kann; bedenkt man, daß nach Athanasius Christus gerade von dem Gedanken an seinen Leib die Betrachtung der Jünger abziehen und auf seine Gottheit lenken will; hält man damit das Citat zusammen: Der Geist ist es, der lebendig macht, das Fleisch ist nichts nütze, die Worte, die (d. h. der Gegenstand, von dem) ich geredet habe, sind Geist und Leben: so bleibt nur eine Annahme übrig: das Fleisch, das Christus als himmlische und göttliche Speise von oben giebt, ist seine fleischgewordene Gottheit selbst, diese allein kann in ihrer Unendlichkeit die Nahrung sein, die für die ganze Welt ausreicht; daher nennt er auch in einem Fragmente des 42. Festbriefes dieß Mahl der Weisheit *τὸ δεῖπνον ἐκεῖνο τὸ μέγα, τὸ ὑπερκόσμιον καὶ πάση τῇ κτίσει διαρκοῦν* (bei Migne a. a. O. S. 1440.).

Athanasius fährt fort: „Denn was ich geredet habe, ist Geist und Leben, als wollte er sagen: das, was wahrnehmbar ist (*τὸ δεικνύμενον*, die menschliche Erscheinung) und was für das Heil der Welt gegeben wird, ist das Fleisch, das ich trage“ [das natürliche Fleisch im Gegensatz zum mystischen], „aber dieses und das in ihm enthaltene Blut wird von mir auf geistliche Weise (*πνευματικῶς*)

als Nahrung gegeben, so daß es geistlich in Jedem vertheilt wird und Allen ein Bewahrungsmittel zur Auferstehung des ewigen Lebens wird¹⁾.

Hier liegt die eigentliche Schwierigkeit, insofern er Christum sagen läßt, dasselbe Fleisch, von dem er vorher verneint hatte, daß es als Speise für die ganze Welt ausreiche, das natürliche Fleisch, welches er trägt, werde mit seinem Blute von ihm geistlich als Nahrung gegeben. Der Schlüssel für die Lösung des Widerspruches muß in dem Worte *πνευματικῶς* gesucht werden; denn nach dem ganzen Zweck der Stelle soll dasselbe nicht bloß den Begriff des Ueber-sinnlichen im Gegensatze zum sinnlich Wahrnehmbaren, sondern zugleich des Göttlichen im Unterschiede vom Menschlichen ausdrücken: nach Art der Gottheit, als göttliche Kraft. Daraus würde sich denn der einzig mögliche Sinn ergeben: Sein Fleisch wird mit seinem Blute als Nahrung gegeben, aber nicht nach seiner äußeren menschlichen Erscheinung, sondern nach seinem verborgenen Gehalt, nach der in ihm wirkenden Kraft, nach der ihm einwohnenden Gottheit. Es ist also nicht eigentlich sein Fleisch, seine Menschheit, was als Speise gegeben wird, sondern seine Gottheit; dennoch bildet in diesem geistlichen Genuße auch die Menschheit Christi insofern einen wesentlichen Factor, als nur durch ihre Vermittelung die Gottheit erkannt wird, in den menschlichen Worten, die sie geredet, in den menschlichen Werken, die sie gethan, in dem menschlichen Leibe, den sie zum Heile der Welt in den Tod gegeben hat. Das Object dieses geistlichen Genußes ist daher die Gottheit des Erlösers, aber in der Form seiner Menschheit, in der sie allein vom Glauben erfaßt werden kann, und mit dem ganzen Ertrage ihres menschlichen Lebens²⁾, die Wirkung desselben die Bewahrung zum ewigen Leben.

1) Τὸ μὲν δεικνύμενον καὶ διδόμενον ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου σωτηρίας ἐστὶν ἡ σὰρξ μου, ἣν φορῶ· ἀλλ' αὕτη ὑμῖν καὶ τὸ ταύτης αἷμα παρ' ἐμοῦ πνευματικῶς δοθήσεται τροφή, ὥστε πνευματικῶς ἐν ἐκάστῳ ταύτην ἀναδιδόσθαι καὶ γίνεσθαι πᾶσι φυλακτήριον εἰς ἀνάστασιν ζωῆς αἰωνίου.

2) Rückert, der die Stelle nicht in ihrem Zusammenhange gelesen hat, begnügt sich S. 353. mit dem freilich nur auf der Oberfläche schwimmenden Resultate: „Einen Genuß des wirklichen Leibes denkt Athanasius nicht.“ Wenn er aber noch weiter hinzufügt: „Auf die Worte weist er in so klarer Weise hin, daß man sich kaum (?) entschließen kann, das Pneumatische anders als nach Origenes von den Worten zu verstehen“, so ist dieß eine Interpretation, die ihre beste

Die Probe ihrer Richtigkeit hat unsere Erklärung an dem Schlusse der Stelle zu bestehen: „So nannte der Herr, als er die Samaritanerin von dem Sinnlichen (ἀπὸ τῶν αἰσθητῶν) abzog, Gott Geist,

Widerlegung im Contexte findet. Anders Voigt. Er sagt S. 137: „In der göttlichen Natur Christi ist eine ideal menschliche Seite, der heilige Geist ist dem Logos ὁμοούσιος, hat also auch diese ideal menschliche Seite“ [warum nicht auch der Vater, der doch beiden gleichfalls ὁμοούσιος ist?], „und indem er von Christo gesandt wird, mit dieser in uns kommt, also selbst kommt, bringt er das vollendete Leben Christi als ein Leben der Unsterblichkeit zu uns.“ Demgemäß heißt es S. 177: „Der Logos nimmt mit seiner menschlich urbildlichen Seite kraft des heiligen Geistes, der ihm wesensgleich und von ihm untrennbar ist, wie überhaupt, so stets von Neuem durch das Abendmahl Wohnung in uns; wie er diese menschlich urbildliche Seite kraft des heiligen Geistes durch seine Menschwerdung an sich verwirklicht hat, so verwirklicht er sie an uns.“ Mit dieser Fassung stimme ich nur soweit überein, als auch mir der Logos in dieser Stelle die himmlische und geistliche Nahrung ist, welche nach Athanasius der Herr unter der Speise seines Fleisches versteht; gegen alle anderen Bestimmungen kann ich nur meinen Dissensus aussprechen. Vor Allem ist zu tabeln, daß Herr Voigt auch in dieser Stelle (ad Serap. IV, 19.) die Function des heiligen Geistes hereinzieht, während, wie er selbst einsieht, in ihr πνεῦμα dem Athanasius nur Ausdruck für den Begriff der Gottheit und zwar des Logos ist. Sodann findet sich bei Athanasius nirgends eine Spur von einer vorweltlichen urbildlichen Menschheit an dem Logos, als einer Seite desselben, vielmehr ist ihm der Logos an sich das Urbild, wie der Schöpfung überhaupt, so der intelligenten Schöpfung und der Menschheit insbesondere. Auf dieser Urbildlichkeit des Logos selbst, nicht auf einer „urbildlich-menschlichen Seite an ihm“ beruht dem Athanasius die Möglichkeit der Menschwerdung des Logos und der Erhebung der Menschheit zu Gott. Darum ist auch nicht die „menschlich-urbildliche Seite“, die der Logos schon in seiner vorweltlichen Existenz an sich gehabt haben soll, sondern der in der Zeit Fleisch gewordene Logos die geistliche Speise der Menschen, von der Christus nach Athanasius redet. Endlich hat — abgesehen von einigen Apollinaristen — kein Kirchenvater, und auch Athanasius nicht, von einer σὰρξ des Logos vor seiner ἐνσάρκωσις geredet, denn dieser Begriff bezeichnet ibnen nur sein Eintreten in die geschichtlich-menschliche Erscheinung. Auch der Ausspruch contra Apollin. I, 7., auf den sich Voigt für seine „urbildlich-menschliche Seite“ des Logos S. 139. zu stützen scheint, beweist nichts weniger als diese. Wenn Athanasius nämlich von Christus sagt: ταύτην (nämlich τὴν σὰρκα ἀνθρωπίνην) κατὰ τὴν ἀρχέτυπον πλάσιν τῆς ἰδίας φύσεως κατεστήσατο (restituit), so kann ich unter ἰδία φύσις nicht mit Herrn Voigt die Natur Christi oder des Logos, sondern nur die Natur des menschlichen Fleisches, unter der ἀρχέτυπος πλάσις aber nur das verstehen, was unmittelbar vorher πρώτη πλάσις genannt wurde, den Typus der ursprünglichen Bildung der menschlichen Natur in Adam vor dem Falle. Nach diesem ihrem eigenen Typus, wie er in dem „πρωτόπλαστος Ἀδάμ“ ursprünglich gegeben war, stellte Christus die menschliche Natur wieder

damit sie nicht mehr in leiblicher" [menschlicher], „sondern geistlicher" [Gottes würdiger] „Weise über Gott denke. So sagte der Prophet, als er den fleischgewordenen Logos" [in der Vision] „schaute: Geist ist vor uns der Gesalbte, der Herr, damit nicht Jemand den Herrn nach dem Augenscheine (*ἐκ τοῦ γαινομένου*) für einen bloßen Menschen halte, sondern, wenn er von Geist höre, erkenne, er sei der im Leibe wandelnde Gott." Wenn Voigt zu diesen Worten bemerkt: „Diese beiden Stellen, Joh. 4, 24. und Klagen. 4, 20., führt Athanasius offenbar zu keinem anderen Zwecke an; als um zu zeigen, daß *πνεῦμα* das göttliche Wesen bezeichne", so ist dieß nur die eine Seite des Gedankens; denn sein Zweck ist nicht bloß, die Identität der Begriffe *πνεῦμα* und *θεότης* exegetisch zu begründen, sondern auch nachzuweisen, daß die Hervorhebung des *πνεῦμα* überall beabsichtige, unsere Blicke über das Leibliche und Sinnliche zu dem unsichtbaren Wesen der Gottheit zu erheben, und damit zu rechtfertigen, daß dieß der Herr auch in den Worten beabsichtigt habe, in denen er von dem Genuße seines Leibes redet. Allerdings hat in der ganzen Stelle Athanasius keinen directen Bezug auf den eucharistischen Genuß genommen, aber da dieser ihm keinen specifischen Vorgang bedeutet, sondern in ihm der ganze Charakter des christlichen Lebens sich spiegelt, so dürfen wir auch ihn darin eingeschlossen denken.

Der Elemente hat Athanasius an keiner Stelle gedacht, aber wenn er es doch nur bildlich gemeint haben kann, daß Christus das Brod und Wasser des Lebens ist, so kann auch kein Zweifel darüber bestehen, daß die consecrirten Elemente ihm nur das Symbol der wahren Seelenspeise, der den Hunger und Durst der vernünftigen Seele nach Wahrheit stillenden Nährkraft des fleischgewordenen Logos

her, sofern er sie von der Sünde und dem Tode erlösete. Will man unter der *idia physis* durchaus die eigene Natur Christi verstehen, so hat man an seine geschichtliche Menschheit als die des zweiten Adam zu denken, keineswegs aber an den urbildlichen Logos, denn von diesem kann das Prädicat *πλάσις*, das den Begriff des Creatürlichen ausdrückt, nicht ausgesagt werden. Herr Voigt wollte offenbar dem Momente der Menschheit in dem Genuß des Fleisches Christi sein Recht widerfahren lassen; das führte ihn, da er sehr wohl sah, daß Athanasius dabei immer die Gottheit des Logos im Auge hat, zur Annahme einer urbildlich-menschlichen Seite an dem Logos; aber jenes Recht glaube ich viel mehr durch meine Auffassung gewahrt zu haben, insofern ich nicht den Logos in seinem abstracten Ansichsein, sondern den fleischgewordenen Logos als das Object des mystischen Genußes im Sinne des Athanasius denke.

sind und daß die Annahme einer Verbindung des Logos und seines Geistes mit den Stoffen, einer sacramentlichen Einigung der irdischen und himmlischen Materie als Folge der Consecration ganz und gar außerhalb des Gesichtskreises seiner theologischen Gedanken gelegen haben muß. Eben darum kann ich auch ein angebliches Fragment des Athanasius, welches Angelo Mai unter den Fragmenten des Euthyrius (Scriptor. veter. nov. collect. e Vatican. codicib. edit. Tom. IX, 625.) im Jahre 1837 veröffentlicht hat, nicht für echt erkennen. Euthyrius, Patriarch von Constantinopel um 550, sagt darin: Der große Athanasius sagt in seiner Rede an die Täuflinge: „Du wirst sehen, daß die Leviten Brode und einen Kelch mit Wein bringen und den Tisch bereiten; lasset uns nun zur Vollendung (τελείωσιν, d. h. Weihe) der Mysterien kommen. Dieses Brod und dieser Kelch sind vor den Gebeten und Bitten gewöhnlicher Art (ψιλά), sobald aber die großen Gebete und heiligen Bitten emporgesandt sind, steigt der Logos auf das Brod und den Kelch herab und sie werden sein Leib.“ Hier begegnet uns also zum ersten Male die Ansicht, welche Münscher und Baur für die des Justin, Irenäus und Gregor von Nyssa gehalten haben und nach welcher der Logos auf das Weihegebet der Kirche sich zu den Abendmahls-elementen in dasselbe Verhältniß setzt wie zu der menschlichen Natur in der Incarnation, indem er sie als seinen eucharistischen Leib und Blut assumirt. Allein wenn diese Ansicht schon nicht zu dem paßt, was wir bisher aus echten Schriften des Athanasius vernommen haben, so wird dieser Verdacht noch durch den Umstand verstärkt, daß in der einzigen Rede εἰς βαπτισμένους, die wir von ihm besitzen, dieser Passus sich nicht findet. Auch die Erwähnung der Leviten ist verdächtig, denn obgleich man schon seit Ignatius die Diakonen mit den Leviten verglichen hat, so ist mir doch nicht bekannt, daß man sie bereits geradezu so genannt hätte. Auch nach der Regel Massuet's, daß die Echtheit von Fragmenten kirchlicher Schriftsteller in zweifelhaften Fällen darnach zu beurtheilen sei, ob sie als aus einer bekannten Schrift derselben stammend angeführt werden, dürfte dieß Bruchstück als zweifelhaften Ursprungs unbeachtet bleiben müssen. Des Athanasius Schriften wurden in den folgenden Jahrhunderten sehr hoch geachtet und eifrig aufgesucht; sagte doch der Abt Kosmas (Pratum spirit. c. 40.): „Wenn du ein Wort des heiligen Athanasius findest und hast kein Papier, so schreibe es auf dein Kleid.“ Wie leicht mochte es da geschehen, daß die Rede eines späteren Verfassers — denn auf eine spätere Phase der Ent-

wickelung deuten die darin ausgesprochenen Vorstellungen hin — an die Täuflinge dem Athanasius irrthümlich zugeschrieben wurde, zumal sich in dem Kataloge seiner Werke wirklich eine solche verzeichnet fand!

Des Opfers gedenkt Athanasius nur in wenigen Stellen seiner Festbriefe. Zunächst im vierten: „Gott wollte, daß das“ [Pascha=] „Fest“ [des neuen Bundes] „überall begangen werde, damit in allen Landen Weihrauch und Opfer ihm dargebracht werde“ [nach Maleachi], „obwohl es nach dem Alten Testamente an keinem anderen Orte als in Jerusalem allein gestattet war, das Paschafest zu begehen“ (cap. 4.; Varsov S. 79.). Daß er dabei die Eucharistie im Auge hatte, zeigen die folgenden Worte, die wir oben angeführt haben, in denen er das Abendmahl als christliches Pascha bezeichnet und an die Einsetzungsworte erinnert. Wie er sich dieses Opfer näher gedacht habe, ersehen wir aus dem 11. Festbriefe: „Nicht an einem Orte wird das Opfer geopfert, sondern unter allem Volk wird Weihrauch und ein reines Opfer Gott dargebracht. Wenn so auf gleiche Weise von allen denen, die überall sind, Lobgesang und Gebet zu ihm, dem barmherzigen und gütigen Vater, emporsteigt, wenn die ganze katholische Kirche, die da überall ist¹⁾, unter Freude und Jubel zugleich und in ein und derselben Weise die Anbetung Gottes vollbringt, wenn Jeder in Gemeinschaft Lobpreis emporsendet und Amen sagt, wer wird sich dann nicht ganz Gott hingeben, indem er aufrichtig betet?“ (cap. 11.; Varsov S. 123.) Ferner: „Als die Israeliten so vorbildlich unterrichtet wurden, da konnten sie auch einsehen, bis auf welche Zeit die Schatten dauern würden, um die sich nahende Zeit nicht aus dem Gedächtniß zu verlieren, an welcher nicht mehr das Junge von den Stieren u. s. w. Gott zum Opfer dient, sondern Alles auf einfache und geistige Weise vollbracht wird, sowohl durch anhaltendes Gebet als durch rechtschaffenen Wandel unter gottseligen Werken“ (Ep. XIX. cap. 4.; Varsov S. 145.). Endlich: „Bringen wir Alle unsere Opfer herbei, indem wir unsere Gemeinschaft mit den Armen wahrnehmen, und treten wir ein in das Heiligthum“ (Ep. XLV., bei Migne a. a. O. S. 1441.). Alle

¹⁾ In diesen Worten findet Varsov die Quelle zu des Vincentius von Lirin berühmter Erklärung der Katholicität und des Katholischen: „Katholisch ist, was immer, überall, von Allen anerkannt ist.“ Den Anklang wenigstens wird Niemand leugnen.

diese Aussprüche versetzen uns durchaus auf den Standpunkt des Justin und Irenäus zurück; das eucharistische Opfer ist die Erfüllung des von Malcachi geweissagten allgemeinen und reinen Opfers der gesamten Menschheit, wie es die katholische Kirche in ihren Gebeten und ihren Liebesgaben als dem symbolischen Ausdruck der inneren Hingabe an Gott und des ihm geheiligten Wandels in allein wohlgefälliger Weise darbringt. †

§. 11. Basilus der Große († 379).

(Klose, Basilus der Große nach seinem Leben und seiner Lehre. Straßburg 1835. S. 71—72.)

Wenige Schriftsteller dieser Zeit haben in der Geschichte dieses Dogma eine so geringe Beachtung von Seiten der Wissenschaft gefunden und sind doch so geeignet, dem Resultate der bisherigen Untersuchung eine so evidente Bestätigung zu geben, als Basilus. Der Grund liegt darin, daß er seine Ansicht nur in einer Stelle ausgesprochen hat, aber mit einer Klarheit und Präcision, die nichts zu wünschen übrig läßt, und dieser Ausspruch ist bis jetzt so gut wie gar nicht berücksichtigt worden. Sein Biograph Klose hat ihn nicht erwähnt, so wenig wie Ebrard. Rahnis ist an ihm vorübergegangen und hat die Hauptstelle da gesucht, wo ohne diesen Ausspruch nichts zu finden war. Nur Rückert hat ihn gefunden, aber auf ihn nur die unsichere Vermuthung gegründet, Basilus „dürfte wohl zu den Symbolikern gehören“. Es ist das vierte Capitel seines achten Briefes (in den älteren Ausgaben des 141.). Basilus erläutert darin das Wort Jesu (Joh. 6, 57.): *Ἐγὼ ζωὴ διὰ τὸν πατέρα*, womit die Arianer ihre Ansicht, daß der Sohn ein Geschöpf sei, zu stützen suchten. Dieser Ausspruch, wendet er ein, beziehe sich nicht auf das vorzeitliche Leben des Logos, sondern auf sein zeitliches Leben im Fleisch, in welches er nach dem Willen des Vaters gekommen sei (*ἐπιδημήσας*). Denn Christus spreche nicht im Aorist (*ἔζησα*), sondern im Präsens. Wäre es anders, so könne er nicht das Leben sein, denn was durch einen Anderen lebe, sei nicht *αὐτοζωή*, Leben an sich, wie das, was von einem Anderen erwärmt werde, nicht Wärme an sich sei. Dann fährt er fort: „Er kann aber auch das Leben meinen, das Christus“ [als Mensch] „lebt, insofern er den Logos in sich hat, und daß er dieses im Auge hat, dürfen wir aus den folgenden Worten schließen: Wer mich isset, sagt er, wird durch mich leben. Denn wir essen sein Fleisch und trinken sein

Blut, wenn wir durch seine Menschwerdung und sein sinnlich wahrnehmbares Leben des Logos und der Weisheit theilhaftig werden. Denn Fleisch und Blut nannte er sein ganzes mystisches Kommen und deutete damit die aus praktischer, physischer und theologischer Wissenschaft bestehende Lehre an, durch welche die Seele genährt und einstweilen zum Schauen des Realen bereitet wird. Und dieß ist wohl der Sinn des Wortes¹⁾.

Was Origenes, Eusebius und Athanasius in den mannichfachen Wendungen über den Genuß des Fleisches und Blutes Christi gesagt haben, ist hier kurz zusammengefaßt. Es ist damit nichts Anderes gemeint als zu dem Logos, dem Princip aller Wahrheit, in eine innere intellectuelle und sittliche Beziehung treten; die Möglichkeit dieser Beziehung aber hat die Menschwerdung und das sinnlich wahrnehmbare Leben des Logos im Fleische zur nothwendigen Voraussetzung; denn erst durch diese ist er für die Menschen erkennbar geworden. Was wir aber durch die Vermittelung seiner Menschwerdung und seines menschlichen Lebens erfassen und was somit für unsere vernünftige Seele die nährnde Speise werden soll, sind die Einwirkungen seiner Gottheit auf unser geistiges Leben; diese haben wir unter der *πάση τῇ μυστικῇ ἐπιδημίᾳ* zu denken, die ihren begrifflichen Gegensatz in der geschichtlichen *ἐπιδημία εἰς τὸν βίον τῶν ἀνθρώπων* hat: sein inneres Kommen zu uns, seine geistliche Fleischwerdung in uns durch seine Selbstoffenbarung. *Σαρκὶς Χριστοῦ* ist demnach in diesem geistigen Sinne die *μυστικὴ ἐπιδημία*, mit dieser aber identisch ist seine Lehre, die nach ihren drei Seiten als Theologie, Physik und Praktik (Ethik) uns Gott, die Welt und die sittlichen Lebensaufgaben zum Bewußtsein bringt. Nur insofern er uns dieß Alles umfassende Bewußtsein erschließt, kommt der Logos mystisch zu uns, giebt er uns sein Fleisch und Blut zum Genuß, nährt er unsere vernünftigen Seelen und bereitet sie zum dereinstigen Schauen des Realen, das sich in den schattenhaften Erscheinungen des gegenwärtigen Lebens nur

¹⁾ Τρώομεν γὰρ αὐτοῦ τὴν σάρκα καὶ πίνομεν αὐτοῦ τὸ αἷμα κοινῶν γινόμενοι διὰ τῆς ἐνανθρωπήσεως καὶ τῆς αλοθιτῆς ζωῆς τοῦ λόγου καὶ τῆς σοφίας. Σάρκα γὰρ καὶ αἷμα πάσαν αὐτοῦ τὴν μυστικὴν ἐπιδημίαν ὀνόμασε καὶ τὴν ἐκ πρακτικῆς καὶ φυσικῆς καὶ θεολογικῆς συνρεσιῶσαν διδασκαλίαν, δι' ἧς τρέφεται ψυχὴ καὶ πρὸς τῶν ὄντων τέως θεωρίαν παρασκευάζεται. Καὶ τοῦτο ἐστὶ τὸ ἐκ τοῦ ἔρητοῦ ὅως δηλούμενον. Die Principien, welche Origenes in seinen vier Büchern *περὶ ἀρχῶν* behandelt, sind Gott, Welt, Freiheit und Schrift. Die drei ersten sind die Bestandtheile der christlichen Lehre bei Basilus.

spiegelt. Den letzten Gedanken erläutern am besten die Worte im zwölften Capitel desselben Briefes: „Unter Reich Gottes verstehet nichts Anderes als das wahre Erfassen des Realen, das die Schrift auch Seligkeit nennt. Denn das Himmelreich ist inwendig in euch. Des inwendigen Menschen Wesen und Bestimmung ist aber das Schauen (*περὶ δὲ τοῦ ἐντὸς ἀνθρώπου οὐδὲν ἕτερον ἢ θεωρία συνίσταται*). Das Schauen ist also wohl das Himmelreich. Denn wie wir jetzt Schatten gleichsam in einem Spiegel sehen, so werden wir später, befreit von diesem irdischen Leib und mit dem unverweslichen und unsterblichen bekleidet, die Urbilder derselben sehen.“

Netzt erst wenden wir uns zu der 21. moral. regul., die Rahnis für die Hauptstelle gehalten hat. Sie besteht aus vier Thesen, deren jede mit Bibelstellen erläutert und begründet wird: 1) Daß der Genuß des Leibes Christi zum ewigen Leben nothwendig ist: Joh. 6, 53. 54. 2) Daß ohne die Erfassung der Art und Weise, in welcher (*ἀνευ τῆς κατανοήσεως τοῦ λόγου, καὶ ὅν*) der Genuß des Leibes und Blutes Christi gegeben wird, der Communicant (*ὁ προσερχόμενος τῇ κοινωνίᾳ*) keinen Nutzen hat, der unwürdig Genießende aber gerichtet ist: Joh. 6, 53. 62. 63.; 1 Kor. 11, 27—29. 3) Wie (*ποίῳ λόγῳ*) man den Leib des Herrn essen und sein Blut trinken muß zur Erinnerung an den Gehorsam des Herrn bis zum Tode, damit die, welche leben, hinfort nicht sich selbst leben, sondern dem, der für sie gestorben und auferstanden ist: Luk. 22, 19. 20.; 1 Kor. 11, 23—26.; 2 Kor. 5, 14. 15. mit dem Zusatz: *εἰς τὸ γενέσθαι τοὺς πολλοὺς ἐν σῶμα ἐν Χριστῷ*, und 1 Kor. 10, 16. 17. 4) Daß der das Heilige Genießende (*τὸν λαμβάνοντα τῶν ἁγίων*) dem Herrn lobsingen soll: Matth. 26, 26. 30. Wenn die zweite These den Gedanken ausdrückt, daß bei dem Genuße des Leibes und Blutes Christi aller Segen von dem Verständniß abhängt, in welchem Sinne diese Objecte uns als Seelenspeise gegeben werden, so dürfen wir, zumal wenn wir auf das Citat Joh. 6, 62. 63. achten, den Schlüssel für dieses Verständniß des Mysteriums und seines liturgischen Sprachgebrauchs in der besprochenen Stelle Epist. 8. cap. 4. suchen und sehen uns zugleich zu dem Schlusse berechtigt, daß die in dieser entwickelte dogmatische Anschauung auch speciell für die Abendmahlsfeier maßgebend sei; denn nur auf diese können die Citate aus dem ersten Korintherbriefe und der Ausdruck *ὁ προσερχόμενος τῇ κοινωνίᾳ* bezogen werden. Die dritte These aber zeigt, daß die *ἀνάμνησις τοῦ θανάτου τοῦ κυρίου*, die dem Eusebius noch ganz unter

den Opferbegriff fällt, bei Basilus schon sichtlich nach der sacramentalen Seite der Eucharistie, nach der Seite des Genusses hinstrebt. Die consecrirten Elemente können ihm darum nicht bloß Symbole der die menschlichen Seele nährenden Weisheit des fleischgewordenen Logos, sondern müssen ihm zugleich Symbole des in den Tod dahingegebenen Leibes und Blutes Christi und seines darin geübten vorbildlichen Gehorsams bis zum Tode gewesen sein; in dieser zwiefachen Qualität werden sie genossen, damit das, was sie bedeuten, dem inwendigen Menschen zum Bewußtsein komme und durch das Wort des Herrn an ihm zur Wahrheit werde. Während in Epist. 8, 4. der didaktische Ausdruck des begrifflichen Denkens vorherrscht, bewegt sich die Regel durchaus in der liturgischen Ausdrucksweise, die, an sich unverständlich, erst der dogmatischen Interpretation bedarf. Diesen Unterschied hat Rahnis nicht beachtet und so glaubte er denn S. 208. in Moral. regul. 21. den willkommenen Beweis zu finden, „daß Basilus das Moment des Gedächtnisses an den Tod Christi festhielt, ohne die Hauptsache aufzugeben: den Genuß des Leibes Christi, den Würdigen nothwendig zum ewigen Leben, den Unwürdigen eine Speise zum Gericht“.

Rein paränetischer Natur ist die 172. Frage der kürzeren Regel: „Mit welcher Furcht, mit welcher Ueberzeugung oder welcher Gesinnung sollen wir den Leib und das Blut Christi genießen?“ Die Antwort begründet die Furcht mit der Gefahr des unwürdigen Genusses und zeigt, daß die Zuversicht aus dem Glauben an die Worte Christi und seiner Apostel kommt und daß die entsprechende Gesinnung die Liebe zu dem Vater und dem Sohne sei, wie sie aus der Erwägung des göttlichen Heilsrathes und der Hingabe des Sohnes entspringt. Besondere Beachtung verdient die Ausführung des zweiten dieser Punkte: „Die Zuversicht flößt (τῇ πληροφορίᾳ ἐμποιεῖ) der Glaube an die Worte des Herrn ein, der da sprach: Dieß ist mein Leib, der für euch gegeben wird, dieß thut zu meinem Gedächtniß.“ Man lerne daraus, daß auch der symbolische Lehetropus von dem Communicanten ganz unbefangen den Glauben an die Wahrheit des Stiftungswortes fordern konnte, ohne es darum in seinem buchstäblichen Sinne aufzufassen! Wenn aber an dieses Stiftungswort sofort die beiden Aussprüche Joh. 1, 14. und Phil. 2, 6—8. angereiht werden, so ersehen wir daraus weiter, daß die Ueberzeugung, auf die Basilus bei den Communicanten dringt, nicht die Präsenz des Leibes Christi im Sacramente, sondern die Thatsache der Fleischwerdung des

Logos und der Entäußerung seiner göttlichen Gestalt bis zum Gehorsam des Kreuzestodes zum Inhalte hat, also den Glauben an Christi Menschheit und Gottheit, wie wir dieß bei Athanasius fanden.

Von geringerer Bedeutung ist die 310. Frage der kürzeren Regel: „Ob in einem profanen Hause das Opfer dargebracht werden darf? (*προσκομιδὴν γίνεσθαι*, oblationem fieri; cf. Suicer. s. v.) Da in der Antwort vom eucharistischen Genusse die Rede ist, so haben wir hier die erste morgenländische Spur für die im Abendlande schon seit Tertullian und Cyprian übliche Ausdrucksweise, welche die Abendmahls handlung in ihrem ganzen Verlauf als Opfer bezeichnet. Basilius will, daß so wenig als ein gewöhnliches Mahl in der Kirche das Mahl des Herrn ohne zwingenden Grund in einem Privathaus gehalten werde.

Wichtiger ist der 93. Brief (sonst der 289.) an die Patricierin Cäsaria: *περὶ κοινωνίας*. Er rechtfertigt darin zunächst die tägliche Communion mit Johannis 6, 54., weil ununterbrochen (*συνεχῶς*) am Leben theilnehmen nichts Anderes sei als fortwährend (*πολλαχῶς*) leben. Zu Cäsarea communicirte man viermal in der Woche, am Sonntag, den beiden Stationstagen und dem Sabbath, außerdem an den Gedächtnistagen der Heiligen. Er findet es ferner gerechtfertigt, daß man in den Zeiten der Verfolgung auch ohne Priester und Euklurg sich selbst communicirt habe (*τὴν κοινωνίαν λαμβάνειν τῇ ἰδίᾳ χειρὶ*); auch die Einsiedler in den Wüsten hätten keine Priester und reservirten (*κατέχειν*) darum die Communion (*τὴν κοινωνίαν*) in der Zelle, um sie sich selbst zu spenden. In Alexandrien und Aegypten reservire jeder Vaie in seinem Hause die Communion und genieße sie für sich (*μεταλαμβάνει δι' ἑαυτοῦ*), so oft er wolle. „Denn sobald einmal das Opfer von dem Priester geweiht und dargereicht ist, darf man mit Recht annehmen, daß der, welcher es als ganzes auf einmal empfangen hat, es, wenn er täglich davon genießt, jedesmal von dem Spendenden empfangt. Denn auch in der Kirche reicht der Priester die Partikel und der Empfänger besitzt sie mit aller Freiheit und führt sie mit eigener Hand zum Munde. Der Wirkung nach aber ist es ganz dasselbe, ob er nur eine Partikel von dem Priester empfangt oder viele zugleich“ ¹⁾. Ich halte diese Entscheidung für

¹⁾ „Ἀπαξ γὰρ τὴν θυσίαν τοῦ ἱερέως τελειώσαντος καὶ δεδοκότος, ὁ λαβὼν αὐτὴν ὡς ὅλην ὁμοῦ, καὶ ἑκάστην μεταλαμβάνων, παρὰ τοῦ δεδοκότος εἰκότως μεταλαμβάνει καὶ ὑποδέχεσθαι πιστεύειν ὀφείλει. καὶ γὰρ

ungemein wichtig; denn in ihr keimt offenbar bereits die Vorstellung, die in der Abendmahlslehre sowohl der morgenländischen als der abendländischen Kirche später ein so charakteristisches Moment geworden ist und nach Feststellung der Transsubstantiationshypothese die Lehre von dem *modus existentiae corporis Christi in sacramento eucharistiae* begründet hat, daß das consecrirte Brod nicht bloß als Ganzes, sondern in jedem Theile der ganze eucharistische Leib Christi sei (*das totum in toto et totum in qualibet parte*). Bei Basilius findet sie sich zuerst, und zwar durch ein ganz praktisches Bedürfniß hervorgerufen. In der abendländischen Kirche hat dieser Gedanke, wie ich in dem Artikel „Transsubstantiation“ (Herzog's Real-Encyclopädie, XVI, 316 flg.) nachgewiesen habe, hauptsächlich durch den Berengar'schen Streit Bedeutung gewonnen und ist von Guitmund von Aversa zur Geltung gebracht worden. Ich habe aber auch dort schon gezeigt, daß er älter und ohne Zweifel zuerst in dem Zusammenhange mit der symbolischen Auffassung aufgetaucht ist. Das Letztere bekräftigt sein erstes Vorkommen bei Basilius augenscheinlich. Man beachte überdieß, daß er bei ihm in der Form ausgesprochen wird, daß die Wirkung des eucharistischen Genusses in einer und in vielen Partikeln dieselbe, also von der Quantität des symbolischen Pfandes unabhängig ist; daraus erklärt sich denn auch, warum dieser Gedanke in der griechischen Kirche, wie wir zeigen werden, zunächst durch die Vertreter des dynamischen Standpunktes fortgebildet worden ist.

Endlich finden wir bei Basilius klar und bestimmt ausgesprochen, daß die Consecration der Elemente nicht nur durch das Stiftungswort Christi, sondern auch durch eine Formel vollzogen wird, welche die Kirche aus ursprünglicher Ueberlieferung geschöpft hat. Er sagt (*de spir. sanct. c. 27. §. 66.*): „Die Worte der Kirche bei der Weihe (*ἐπὶ τῇ ἀναδείξει*, Suicer: in confectione) des eucharistischen Brodes und des Kelches der Eulogie — von welchem unter den Heiligen haben wir sie schriftlich (*ἐγγράφως*) überkommen? Denn wir begnügen uns nicht mit dem, was die Apostel oder das Evangelium berichten, sondern wir sagen noch vorher und nachher Anderes, was

ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ ὁ ἱερὺς ἐπιδίδωσι τὴν μερίδα καὶ κατέχει αὐτὴν ὁ ὑποδεχόμενος μετ' ἐξουσίας ἀπάσης καὶ οὕτω προσάγει τῷ στόματι τῇ ἰδίᾳ χειρὶ. Ταῦτ' οὖν τοίνυν ἐστὶ τῇ δυνάμει, εἴτε μίαν μερίδα δέξεται τις παρὰ τοῦ ἱερέως εἴτε πολλὰς μερίδας ὁμοῦ.

von großer Bedeutung und Wirksamkeit (*μεγάλην ἰσχὺν*) für die Mysterien ist und was wir aus ungeschriebener Lehre empfangen haben.“ Wenn wir uns erinnern, daß Origenes und Andere nach 1 Tim. 4, 5. die Consecration als *ἁγιασμοὺς διὰ λόγον Θεοῦ καὶ ἐντενξίως* bezeichnen und daß man das Stiftungswort, den *λόγος Θεοῦ*, nur recitirend in das Weihegebet einflocht, so unterliegt es keinem Zweifel, daß die *ἑτερα*, welche die Kirche vor- und nachher sprach, nur die *ἐντενξίς* sein können. Doch nicht bloß dieses Weihegebet, sondern auch die Signirung mit dem Kreuze, die Stellung der Betenden nach Osten hin, die Consecrationsformel für das Taufwasser und Salböl, die Abrenuntiation, das dreifache Untertauchen, also die wesentlichsten Acte des Mysteriencultus, leitet Basilius aus der apostolischen Tradition ab (*ἐκ τῆς τῶν ἀποστόλων παραδόσεως, ἐκ τῆς τῶν ἀγγέλων παραδόσεως, ἀπὸ τῆς σιωπωμένης καὶ μυστικῆς παραδόσεως*) und mahnt von jeder Aufzeichnung auch für die Zukunft ab: „Wie könnte man die Belehrung über Dinge, welche dem Ungeweihten nicht einmal zu schauen erlaubt ist, mit Fug veröffentlichen?“

Wir bemerken endlich noch, daß von den geweihten Elementen in obigen Stellen in folgenden Ausdrucksweisen geredet wird: *θυσίαν τελειοῦν καὶ διδόναι, κοινωνίαν λαμβάνειν* und *κατέχειν, κοινωνία προσέρχεσθαι, τῶν ἁγίων λαμβάνειν*. In den kanonischen Briefen wird die Handlung *μετοχή* oder *κοινωνία τῶν ἁγίων* genannt. Bei Basilius wird das Abendmahl auch bereits kurzweg *μυστήρια* genannt.

§. 12. Gregor von Nazianz († um 390).

(Ullmann, Gregorius von Nazianz, der Theologe. Darmstadt 1825.

S. 483—488.)

Es sind nur wenige Stellen, in denen Gregor in seinen Schriften die Eucharistie berührt, fast nur Andeutungen, die, für sich betrachtet, keine zusammenhängende Vorstellung seiner Ansicht gewähren, aber zusammengehalten mit dem, was wir bisher ausgemittelt und erkannt haben, geben sie uns die sichere Ueberzeugung, daß sie sich in demselben Gedankenkreise bewegen und für dieselbe symbolische Grundanschauung zeugen. Die sacrificielle Seite der Eucharistie tritt bei ihm meist in den Vordergrund. Es sind nur die uns von Justin und Irenäus her bekannten Vorstellungen, wenn er in der 45. Rede am Pascha cap. 23. sagt: „Lasset uns nicht junge Kälber opfern, noch gehörnte und klauentrugende Lämmer nein, opfern lasset

uns Gott das Opfer des Lobes auf dem oberen Altare mit dem oberen Chore!“ oder wenn er Lib. II. Sect. I. Carm. X, 1. singt: „Die aufwärts ihr sendet unblutige Opfer, o Priester!“ Denn diese Opfer sind ja nichts Anderes als die Gebete der feiernden Gemeinde, die vom irdischen Altare zum himmlischen emporsteigen.

Das Weihegebet, das ihren Mittelpunkt bildete und darum vornehmlich *ἑνoία* hieß, umfaßte aber zugleich das Gedächtniß der Menschwerdung und speciell des erlösenden Leidens und Todes Christi und Eusebius gab den consecrirten Elementen die Bedeutung des symbolischen Ausdrucks für seinen Leib und sein Blut, die der Logos in der Menschwerdung angenommen und in den Tod erlösend dahingegeben hatte. Diese Gedanken kehren bei Gregor in scharfer Ausprägung wieder. Er sagt (Orat. II. ed. Maurin. cap. 95.): „Da ich weiß, daß Niemand des großen Gottes, Opfers (*θύματος*) und Hohenpriesters würdig ist, der nicht zuvor sich selbst Gott zum lebendigen und heiligen Opfer begeben, ihm den wohlgefälligen vernünftigen Dienst bewiesen und das Opfer des Lobes und den zerfnirschten Geist dargebracht hat, welche er, der Alles gegeben, allein von uns als Opfer fordert, wie dürfte ich wagen, ihm das äußere (*τὴν ἔξωθεν*, sc. *ἑνoίαν*) darzubringen, welches im Abbilde die großen Geheimnisse darstellt“ (*τὴν τῶν μεγάλων μυστηρίων ἀντίτυπον*, sc. *ἑνoίαν*)? Die großen Geheimnisse sind, wie die Mauriner richtig erklären, die Aufopferung Christi am Kreuze; nur dürfte die Beziehung auf die Menschwerdung als Grundlage und auf die Auferstehung als Höhepunkt der Erlösung mit eingeschlossen zu denken sein. Ihr Antitypus aber ist die Eucharistie nach ihrer sacrificiellen Seite: die bildliche Darstellung des Versöhnungstodes in der Kirche. Würdig vermag sie nur der Priester zu verwalten, der durch das innere Opfer der Buße, des Lobes und der neuen Entschließung sich selbst zuvor in freier Hingebung in Gottes Dienst gestellt und gereinigt hat.

In der Opferhandlung, der die Antitypen des Leibes und Blutes Christi in den consecrirten Stoffen als plastischer Ausdruck dienten, wurde somit zunächst der Gemeinde das Bild des leidenden und sterbenden Erlösers vor das Auge gestellt, um sie zu Allem zu bewegen, was diese Erwägung in dem menschlichen Herzen hervorzurufen geeignet ist. Einem Gleichgültigen ruft darum Gregor Orat. 17, 12. zu: „Ich stelle dir Christum vor die Seele und Christi Entäußerung um unsertwillen, das Leiden des Leidenslosen, das Kreuz und die

Nägel, durch welche ich von den Sünden erlöst bin, sein Blut und seine Auferstehung, seine Auffahrt, diesen Tisch, dem wir gemeinsam nahen, und die Bilder meines Heiles (τοὺς τύπους τῆς ἐμῆς σωτηρίας), die ich mit demselben Munde weihe, womit ich diese Bitten an dich richte, die heilige und uns nach oben ziehende Mysterieshandlung" (τὴν ἱερὰν καὶ ἄνω φέρουσαν ἡμᾶς μυσταγωγίαν).

Aber nicht bloß der Gemeinde, sondern Gott selbst wurden diese Typen des Leidens Christi vor das Auge gerückt, um alle Segnungen des Kreuzesopfers, insbesondere die Vergebung der Sünden, der Gemeinde zuzuwenden und durch dasselbe ihren eucharistischen Fürbitten im Allgemeinen und insbesondere, in denen erst der unblutige Opferact sich abschloß, die Erhörung zu sichern. Aus diesem Gesichtspunkte fasse ich und gewiß dem Sinne jener Zeit gemäß den 151. (in den älteren Ausgaben 240.) Brief an den Amphiloichius. Gregor war von schwerer Krankheit auf die Fürbitte desselben beim eucharistischen Opfer genesen. Er bittet ihn daher, auch in der höchsten Angelegenheit seiner bei diesem Acte gedenken zu wollen. „Raum aus den Mühen der Krankheit aufathmend, habe ich mich an dich, den Spender der Heilung, gewandt, denn die des Herrn gedenkende (φιλοσοφῶσα τὸν κύριον) Zunge des Priesters hilft dem Kranken auf. Thue nun beim Opfer auch das Heilsame und löse die Schwere meiner Sünde, wenn du das Opfer der Auferstehung (τῆς ἀναστασίμου θυσίας ¹⁾) berührst. Bei Tag und Nacht gedenke ich deiner. Ermüde nicht, du Frömmster, für mich zu bitten und zu intercediren (προσβεύειν), wenn du mit dem Worte den Logos herabziehst, wenn du mit unblutigem Schnitte den Leib und das Blut des Herrn zertheilest, indem du dich statt des Schwertes der Stimme bedienst" (ὅταν λόγῳ κατέλκῃς τὸν λόγον, ὅταν ἀναιμάκτῳ τομῇ σῶμα καὶ αἷμα τέμνῃς δεσποτικόν, φωνῇ ἔχων τὸ ξίφος). Diese letzten Worte haben zu den mannichfachsten Deutungen Anlaß gegeben. Almann sieht darin (S. 487.) die Annahme „einer wahrhaftigen und realen Gegenwart des Erlösers im Abendmahle" und glaubt diese durch die Vorstellung vermittelt, „daß durch das weiheude Wort des Priesters

¹⁾ Man vergleiche die Bezeichnung der Eucharistie als *μυστήριον τῆς ἐκ νεκρῶν ἀναστάσεως κυρίου* bei Eusebians H. E. V, 23, 2. und meine Abhandlung: „Der ästhetische Charakter der Eucharistie" u. s. w. in den Theol. Studien und Kritiken 1858. S. 723.

eine Verbindung des göttlichen Logos mit den Elementen des Abendmahles bewirkt werde, ein Gedanke, den wir auch bei anderen Kirchenlehrern dieser Zeit fänden“. Aber gerade diese letzte Voraussetzung muß uns mehr denn zweifelhaft erscheinen; sie ruht nur auf der Münscher-Baur'schen Hypothese und hat eine sehr haltlose Stütze in dem verdächtigen Fragmente des Athanasius. Rahnis, der nur das Wort „Leib und Blut“ zu hören braucht, um sofort ihre reale Gegenwart im Abendmahle untwiderleglich bezeugt zu finden, will uns S. 208. glauben machen: „Es ist hier nicht bloß von einer Präsenz des Logos die Rede, sondern zugleich von einer Präsenz des Leibes und Blutes Christi“, und doch kann derselbe Rahnis sich S. 207. der richtigen Einsicht nicht verschließen, daß derselbe Gregor in Brod und Wein nur Bilder des Leibes und Blutes Christi gesehen habe und daß dieser Ausdruck sich durch keine Deutung beseitigen lasse. Halten wir uns unbefangen an den Zusammenhang, so wird in den Worten eine bildliche Umschreibung des eucharistischen Opferactes gegeben; das Herabziehen des Logos durch das Wort des Priesters spricht zunächst nur die wirksame Gegenwart des Logos bei der Opferhandlung, aber keineswegs seine Verbindung mit den Abendmahls-elementen aus; so hat ja auch Origenes bei dem Gebetsopfer der versammelten Gemeinde nicht bloß den Logos selbst, sondern auch die Chöre der Engel, die Seelen der Märtyrer und der entschlafenen Gerechten gegenwärtig, theilnehmend, assistirend und mithittend gedacht; es ist nur die Rehrseite desselben Gedankens, wenn das Opfer als aufsteigend zum Himmel und die feiernde Gemeinde als in die Umgebung der Engel entrückt dargestellt wird; man vergleiche Orat. 45. c. 23: „Lasset uns zum Höhepunkte“ [unserer Paschafeier, *καρὰν*] „nicht das untere Jerusalem, sondern unsere Metropole oben wählen, nicht das von Feinden zertretene, sondern das von den Engeln gefeierte; lasset uns Gott opfern das Opfer des Lobes auf dem oberen Altar mit dem oberen Chor.“ Der zweite Gedanke, daß der Priester Leib und Blut des Herrn in unblutigem Schnitte zertheile mit dem Schwerte seiner Stimme, ist nur eine bildlich-rhetorische Umschreibung des unblutigen Opfers überhaupt, in welchem nicht mehr Thiere mit dem Schwerte getödtet, sondern durch das Weihewort Brod und Wein zu Typen des am Kreuze getödteten Leibes und des vergossenen Blutes Christi geweiht und Gott vor das Auge gerückt, somit im Wort und Bilde jene Tödtung Christi und Ver-

gießung seines Blutes gleichsam wiederholt werden ¹⁾. Beide Momente aber, nämlich die Gegenwart des Logos und das Bild des Kreuzesopfers, sichern dem Gebete der Kirche im Munde des Priesters den vollen Erfolg, die unzweifelhafte Erhörung. Es heißt aber geradezu den Duft dieser Darstellung abstreifen, wenn man sie mit Rahnis ihrer Bildlichkeit entkleidet und ihr dafür das handgreifliche Gepräge späterer dogmatischen Gedanken und Interessen aufdrückt.

Ullmann glaubte in dieser Stelle (S. 484. Anm. 1.) „die Vorstellung von einer wundervollen heilenden Kraft des Abendmahles“ ausgesprochen zu finden, aber nur von der wunderbaren Wirkung des vom bildlichen eucharistischen Opfer unterstützten Gebetes und namentlich von der wunderbaren Kraft der priesterlichen Intercession im feierlichen Augenblicke der symbolischen Darstellung des Kreuzesopfers vor Gott handelt sie. Welche reale Wirkung man überhaupt dem gläubigen Gebete im Angesichte dieser Antitypen beilegte, beweist die Erzählung Gregor's von der nicht minder wunderbaren Genesung seiner Schwester Gorgonia in der achten Rede. Sie lag an einer ungewöhnlichen und schweren Krankheit nieder. Nicht bloß die ärztliche Kunst, auch die Thränen der Eltern und die gemeinsamen Bitten der ganzen Gemeinde blieben ohne Erfolg (cap. 17.). „Da nimmt sie, an Allen verzweifelnd, zu dem Arzte Aller ihre Zuflucht; in einem Augenblicke, wo die Krankheit nachließ, sinkt sie bei Nacht im Glauben vor dem Altare nieder, und indem sie mit starker Stimme den, der auf ihm geehrt wird, anruft und ihn — denn sie war in alten und neuen Geschichten bewandert — an alle Wunder, die er je gethan, erinnert, begehrt sie endlich ohne Scheu; sie eifert dem Weibe nach, das mit dem Saume Christi ihren Blutfluß gestillt hatte; sie lehnt ihr Haupt an den Altar mit demselben Rufe und reichlichen Thränen,

¹⁾ Zur Erläuterung erinnern wir an eine Stelle des Chrysostomus, in welcher das unblutige Opfer Abraham's (Gen. 22, 12 flg.) als Typus des unblutigen eucharistischen Opfers dargestellt wird (in S. Eustathium Antioch. c. 2. Vol. II. ed. Montf.). Chrysostomus will zeigen, daß Gott nicht nach dem factischen Ausgang, sondern dem Entschlusse urtheile: „Nicht schlachtete die Hand“ [Abraham's den Isaak], „sondern der Vorsatz; nicht tauchte er das Schwert in die Kehle des Knaben, noch zerschnitt er seinen Nacken, sondern es ist ein Opfer ohne Blut. Die Eingeweichten wissen, was damit gesagt ist. Deshalb geschah jenes Opfer ohne Blut, damit es das Bild des gegenwärtigen“ [unblutigen] „werde. Du siehst in dem ehemaligen das Bild“ [des jetzigen]. „Zweifle nicht an der Wahrheit.“

wie jene, welche einst die Füße des Herrn benezt hatte, und droht, nicht abzulassen, bis sie gesund geworden; dann salbt sie sich mit diesem ihrem eigenen Heilmittel den ganzen Leib, und was etwa von den Antitypen des kostbaren Leibes und Blutes ihre Hand aufbewahrt hatte, mischt sie mit ihren Thränen (*εἰτα τῷ παρ' αὐτῆς φαρμάκῳ τούτῳ τὸ σῶμα πᾶν ἐπαλείφουσα, καὶ εἴ ποὺ τι τῶν ἀντιτύπων τοῦ τιμίον σώματος ἢ τοῦ αἱματος ἢ χειρ ἐθρυσάρισεν, τοῦτο καταμειγνύσα τοῖς δάκρυσιν*) — und als sie dieß that — o des Wunders — ging sie, die Rettung fühlend, leicht an Leib, Seele und Herz weg, denn sie hatte als Lohn der Hoffnung das Gehoffte empfangen und durch die gesunde Kraft (*ἐνρωστία*) der Seele die des Leibes davongetragen“ (cap. 18.). Ullmann sieht S. 483. auch hier wieder „falsche Vorstellungen von der geheimnißvollen magischen Wunderkraft des geweihten Brodes und Weines, von deren Genuß[?] Gregor für den glaubensvoll genießenden Kranken zuverlässig Wiederherstellung der Gesundheit erwartete“. Aber wo ist von dem Genuße die Rede? Gregor spricht von der wunderbaren Kraft des Gebetes und seiner Thränen, von der kühnen Zuversicht des Glaubens, die sich nicht zurückweisen läßt und mit Gott gleichsam ringt; die Eucharistie kommt nur soweit in Betracht, als die geweihten Elemente Antitypen des Leibes und Blutes Christi sind, Bilder seines Opfers, welches allen Acten des christlichen Lebens die Basis gegeben und auch das Gebet, sofern es vom Glauben erfüllt ist, wohlgefällig und erhörbar gemacht hat; mit den reservirten Partikeln, die sie ohne Zweifel Gott als Pfand für seine Zusage vorhält, mischt sie ihre Thränen, aber was ihr hilft und sie gesund macht, ist die *ἐνρωστία τῆς ψυχῆς*, die kühne Glaubens- und Gebetskraft ihrer zuversichtlichen Seele, die das vermag, was selbst die Bitten der Gemeinde nicht vermocht hatten ¹⁾. Nur in zweiter Linie, als secundärer Gedanke tritt in dieser Erzäh-

¹⁾ Ullmann's unrichtige Auffassung beruht zum Theil auf dem Mißverständnisse der Worte *τῷ παρ' αὐτῆς φαρμάκῳ κτλ.*; er übersetzt nämlich: „dann salbte sie ihren ganzen Körper mit dem Heilmittel, das sie bei sich hatte“, und scheint unter diesem Heilmittel die consecrirten Elemente zu verstehen; allein wörtlich ist es: das von ihr kommende Heilmittel, und zwar, wie das Pronomen *τούτῳ* beweist, das so eben erwähnte, also die Thränen, von denen vorher die Rede war; mit diesen, den reichlich herabströmenden, salbte sie (die Mauriner übersetzen richtig *perfudit*) ihren ganzen Leib, diese mischte sie mit den Antitypen, die sie in ihrer Hand trug und die ihr die Erhörbarkeit ihrer Bitte und die Verheißungen Gottes unterpfändlich besiegelten.

lung die Eucharistie auf, nicht nach ihrer sacramentlichen, sondern nach ihrer sacrificiellen Bedeutung, als persönlicher eucharistischer Opferact, der aber um des kühnen Glaubens der Darbringenden willen noch einen größeren Effect hatte als das Gemeindeopfer. Rediglich in dem Kreise des Opfergedankens bewegt sich die Schilderung.

Etwas anders verhält es sich mit der Stelle Orat. IV, 52., in der Gregor von dem Apostaten Julian sagt: „Mit unheiligem Blute“ [womit er sich besprengen ließ] „tilgt er die Taufe und die Hände entweicht er, indem er sie reinigt von dem unblutigen Opfer (τῆς ἀναιμάκτου θυσίας), durch welches wir mit Christo und seinem Leiden und seiner Gottheit Gemeinschaft haben“ (δι' ἧς ἡμεῖς Χριστῷ κοινωνοῦμεν καὶ τῶν παθημάτων καὶ τῆς θεότητος). Daß die geweihten Elemente, welche dem Communicanten in die Hand gegeben wurden, hier *θύσια* genannt werden, kann uns nicht auffallen, da wir denselben Sprachgebrauch bereits bei Basilus dem Großen beobachtet haben. Wichtiger ist der Schluß der Stelle: das Abendmahl versetzt in die Gemeinschaft Christi und zwar einerseits mit seinem Leiden, andererseits mit seiner Gottheit, jenes, wie ich glaube, insofern es Opfer und zwar *μύμη τοῦ πάθους διὰ τῶν ἀντιτύπων τοῦ τιμίου σώματος καὶ αἵματος* ist, dieses, insofern es Sacrament ist und Brod und Wein Symbole für die nährende Kraft des Logos und seines Wortes sind.

Unsere Berechtigung zu dieser Interpretation suchen wir in der 45. Rede, die er am Paschafeste, d. h. an dem Jahrestage der Auferstehung, wahrscheinlich 385 gehalten hat. Er schildert darin Christus als das wahre Paschalamm, in dessen Tode der alttestamentliche Typus erfüllt ist (cap. 13. und 30.). In der neutestamentlichen Feier sieht er alle Rüge der alten Festbegehung vergeistigt. Von besonderer Wichtigkeit ist, was er im Sinne des Origenes cap. 16. vom geistigen Genuße des Lammes sagt; dieser bedeutet ihm nur den rechten Gebrauch von Christi Wort und Lehre. „Was nun an dem Worte fleischig und nahrhaft ist, soll sammt den Eingeweiden und dem geheimen Sinne gegessen und verzehrt und zur geistlichen Verdauung aufgewandt werden bis auf den Kopf und die Füße, denn das Oberste (τὰ πρῶτα) sind die Lehrräge von der Gottheit und das Unterste die Wahrheiten von der Fleischwerdung. Wir sollen aber nichts mit hinausnehmen und nichts auf den folgenden Tag übrig lassen (Exod. 12, 10.). Denn weder darf Manches von unseren Mysterien veröffentlicht werden, noch ist das Aufheben lobenswerth an

denen, welche das Wort genießen. Denn wie der Zorn vor Sonnenuntergang aufhören soll, so soll auch diese Speise nicht über Nacht aufgehoben, noch auf den kommenden Tag bewahrt werden." Der Sinn ist: man soll jederzeit mit solchem geistlichen Hunger an dem Worte des Logos sich nähren und beleben, daß man bei keiner Betrachtung desselben sich nur mit einem Theile begnüge und das Uebrige auf den kommenden Tag sich vorbehalte, sondern stets die dargebotene Belehrung ganz und ungetheilt in sich aufnehme.

In demselben Sinne sagt er cap. 23. über die Worte Luk. 22, 18: „Wir werden das Paschamahl genießen“ [μεταληφόμεθα τοῦ πάσχα, das Futurum hat nur einen Sinn, wenn man die Aussage von der eben bevorstehenden Festeucharistie versteht] „jetzt noch typisch, obgleich in enthüllterer Weise, als es das alte gestattete — denn das gesetzliche Pascha war, wie ich zu sagen wage, nur der dunklere Typus eines Typus — um ein Weniges später aber vollkommener und reiner, wenn es der Logos neu mit uns trinkt in dem Reiche des Vaters, indem er uns das mittheilt und lehrt, was er jetzt nur im beschränkten Maße uns vorzeigte (παρέδειξε); denn neu ist, was eben erst bekannt wird. Was ist nun der Trank und was der Genuß? An uns ist, zu lernen, und an ihm, zu lehren und seinen Jüngern das Wort mitzutheilen. Denn Nahrung ist die Lehre auch für den Nährenden.“ Deutlicher konnte sich Gregor nicht erklären. Das alttestamentliche Paschamahl war Typus des neutestamentlichen, dessen Wesen die Ernährung der Seele mit dem Worte des Logos ist; aber da die Wahrheit dieses Wortes uns hier nur stückweise geoffenbart werden kann und die vollkommene Offenbarung erst in dem Reiche des Vaters, d. h. in der zukünftigen Seligkeit, zu erwarten steht, so ist das geistliche Paschamahl der Kirche, das ohne Zweifel auch ihm das ganze christliche Leben erfüllen soll, aber in der Eucharistie seinen sichtbaren Ausdruck und seine festliche Höhe hat, doch nur der Typus des himmlischen. Die Seelenspeise aber, die es uns jetzt und künftig gewährt, ist keine andere als die, an welcher der Logos selbst sich nährt: die absolute Wahrheit, das Princip seines absolut vernünftigen Lebens. Diese Stellen hat Ullmann unbegreiflicherweise ganz übersehen. Sie geben uns aber auch zugleich den Schlüssel des Verständnisses für eine andere, die er nur sehr unsicher behandelt.

Cap. 23. nämlich erklärt Gregor den geistlichen Sinn des Stabes, den der Festgenosse beim gesetzlichen Paschamahl in der Hand

halten mußte. „Ueber den Stab und seine Bedeutung denke ich so: ich kenne“ [einen zwiefachen,] „einen stützenden und einen lehrenden, welcher die vernünftigen Schafe belehrt. Dir aber befehlt nun das Gesetz den stützenden, damit du nicht in Gedanken wankst, wenn du vom Blute, Leiden und Tode Gottes hörst, sondern ohne Scheu und Zweifel iß den Leib und trinke das Blut, wenn du nach dem Leben verlangst, indem du weder dem Worte von seinem Fleische den Glauben versagst, noch an dem Worte von seinem Leiden Anstoß nimmst.“ Die letzten Worte geben uns darüber Aufschluß, was Gregor unter dem Genusse des Leibes und Blutes Gottes versteht: seinen Leib essen heißt das Wort von Gottes Offenbarung in seiner Fleischwerdung, sein Blut trinken das Wort von Gottes Offenbarung in seinem Leiden und Tode im Glauben fassen und an der in beiden sich offenbarenden Gottheit des Logos die gottverwandte vernünftige Seele nähren und beleben; darum spricht er vom Leibe und Blute — nicht Christi — sondern Gottes. Wir können daher Ullmann nicht zustimmen, wenn er gerade in Beziehung auf diese Stelle S. 487. meint, es sei „schwer zu bestimmen, was Gregor unter dem Essen und Trinken des Blutes Christi verstanden habe, und auf keinen Fall könne daraus ein eigentliches Dogma Gregor's abgeleitet werden“; doch hat er richtig vermuthet, daß derselbe hier in uneigentlichen Ausdrücken spricht. Rückert hat dem Nazianzener in seiner Geschichte der Abendmahlslehre keine Stelle vergönnt.

Bei Gregor begegnete uns in dieser Abhandlung zum ersten Male die Bezeichnung des geweihten Brodes und Weines als *ἀρτί-
τυπα τοῦ τιμίου σώματος καὶ αἵματος*; sie fällt lediglich in die Sphäre des Opfers als Gedächtnißfeier des Leidens Christi; sacramentlich können auch ihm die Elemente nur Symbol der nährenden Kraft des Logos und seines Wortes gewesen sein. Bemerkenswerth ist seine maßlose Vorstellung von der Wirksamkeit der priesterlichen Intercession, aber sie ruht ihm nicht schlechthin auf dem sacerdotalen, sondern zugleich auf dem ethischen Charakter des Priesters, ebenso wohl auf dem opus operans als auf dem opus operatum, und wird durch die ethische Kraft der Gorgonia noch überboten.

Zum Schlusse verzeichnen wir noch den Ausdruck *μόστις ἐδωδή* für die consecrirten Elemente in den Versen (Carm. lib. I. sect. II, 29. v. 399 seq.), worin er zu einer sich schminckenden Frau sagt:

„Wehen nicht zitternd die Hände, die nach der mystischen Speise
Ausgestreckten, womit traurigen Schmuck du dir machst?“

§. 13. Makarius der Ältere († 390).

(Gafß, die Mystik des Nicolaus Cabasilas vom Leben in Christo. Greifswald 1849. Einleitende Darstellung, S. 53—58.)

Sämmtliche Kirchenlehrer, die von Clemens an bis Gregor von Nazianz unsere Untersuchung beschäftigt haben, verstehen unter dem Genuß des Fleisches und Blutes Christi die Ernährung der vernünftigen Seele mit der absoluten Wahrheit des Logos durch die Vermittelung seiner Fleischwerdung und seines Wortes. Ein einseitig intellectualistischer Zug geht unverkennbar durch diese Anschauung. In eine verwandte und doch abweichende Richtung lenkt der ältere Makarius der Aegyptier, der Mönch der Sketischen Wüste, der geistvolle Vertreter der griechischen Mystik in dem ersten Stadium ihrer Entwicklung. Ihm ist es nicht bloß um das Erkennen der Gottheit, sondern um unmittelbare Einigung mit ihr, um die Erleuchtung der Seele mit ihrem substantziellen Lichte, um das Schmecken und die innere Erfahrung ihrer Kraft und Seligkeit, um die Hineinbildung des auf sie angelegten creatürlichen Geistes in das Mysterium ihres Lebens zu thun. „Das Göttliche“, bemerkt Gafß S. 55. treffend, „ist so sehr Kraft und Stoff, so sehr Qualität und Quantität zugleich, daß es nur in der zartesten Form der Receptivität und von den empfindlichsten Organen angeeignet werden kann. Der innere Sinn muß es erfahren, empfinden, schmecken, wenn es ihm wie unsichtbare Kost und Nahrung dargereicht wird.“

Von dem Abendmahle handelt Makarius Hom. 27, 17. Auf die Frage: was das sei, was kein Auge gesehen, was kein Ohr gehört habe, was in keines Menschen Herz gekommen sei, antwortet er: „Zu jener Zeit“ [vor Christus] „wußten die Großen, die Gerechten, die Könige und die Propheten wohl, daß der Erlöser kommen würde, aber daß er leiden und gekreuzigt werden und sein Blut am Kreuz vergießen werde, das wußten sie nicht, noch hatten sie gehört oder war in ihr Herz gekommen, daß eine Taufe des Feuers und des heiligen Geistes sein werde; daß in der Kirche Brod und Wein als Bild seines Fleisches und Blutes dargebracht wird und daß die, welche von dem sichtbaren Brode genießen, das Fleisch des Herrn geistlich essen¹⁾, daß die Apostel und die

¹⁾ *Οὐ ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ προσφέρεται ἄριστος καὶ οἶνος ἀντίτυπον τῆς σαρκὸς αὐτοῦ καὶ αἵματος καὶ οἱ μεταλαμβάνοντες ἐκ τοῦ γαιρομένου ἁγίου πνευματικῶς τὴν σάρκα τοῦ κυρίου ἐσθίουσι.*

Christen den Paraklet empfangen, mit Kraft aus der Höhe angethan und der Gottheit voll, und daß die Seelen mit dem heiligen Geiste vermengt werden, das wußten die Propheten und Könige nicht, noch war es in ihr Herz gekommen.“ Das Leiden und der Tod des Erlösers sind ihm offenbar die geschichtlichen Grundlagen des Christenthums, die Taufe des Geistes, der geistliche Genuß des Fleisches Christi, die Vermischung der Seele mit dem Paraklet und das Erfülltwerden mit der Gottheit sind Thatfachen, die lediglich in die Sphäre des inneren Lebens fallen und sein Mystorium ausmachen. Schon dieß läßt uns auf den mystischen Charakter seiner Abendmahlsvorstellung schließen. Doch wir haben sie schärfer zu prüfen. Die Elemente erscheinen auch hier wie bei Gregor von Nazianz als Antityp des Fleisches und Blutes Christi; diese Bezeichnung wird auch von ihm auf das Engste mit der Opferhandlung (*προσφέρεται*) verknüpft, und da man diese im vierten Jahrhundert vornehmlich auf das Gedächtniß der Passion bezog, so wird wohl Makarius in dem dargebrachten Brod und Wein das Bild des leidenden und sterbenden Erlösers geschaut haben. Wie das erste Glied vom eucharistischen Opfer handelt, so geht das zweite von dem sacramentlichen Charakter der Eucharistie aus: „Die, welche vom sichtbaren Brode genießen, essen das Fleisch des Herrn geistlich.“ Der Genuß des Brodes ist der äußere, der Genuß des Fleisches der innere Act; ist nun das zwischen beiden anzunehmende Verhältniß nur als das des Bildes zur Sache zu denken, oder sind beide auch durch einen causalen Zusammenhang verknüpft? Wir müssen zur Beantwortung dieser Frage tiefer in seine Anschauungen eingehen.

Origenes hat (in Joann. Tom. X, 13. in fine) für die mystische Interpretation die Regel aufgestellt, daß „das Historische nicht der Typus des Historischen und das Leibliche nicht des Leiblichen sei, sondern das Leibliche sei Typus des Geistlichen und das Historische des Ideellen“ (*ρογτῶν*). Kein Schriftsteller dieser Periode hat diesen Grundsatz so consequent verworther als Makarius. Alles Außere und geschichtlich Gegebene dient ihm nur als Bild, um die Vorgänge des inneren Lebens, den Proceß der Heiligung, die als eheliche Haus- und Tischgemeinschaft mit dem Logos vorgestellte substantielle Einigung und Durchdringung der Seele mit der Gottheit zu illustriren. So schon im alten Bunde: „Schatten und Bild ist der alte Cult des gegenwärtigen Cultus; die Beschneidung, die Stiftshütte, die Bundeslade, die Urne, das Priesterthum, das Opfer, die Taufe, mit

einem Worte Alles, was in Israel unter dem Gesetze Moses und zur Zeit der Propheten geschehen ist, ist wegen der Seele geschehen, die nach dem Bilde Gottes geworden und unter das Joch der Knechtschaft, unter die Herrschaft der bitteren Finsterniß gefallen ist. Mit dieser wollte Gott Gemeinschaft pflegen, diese hat er sich als Königsbraut ersehen, diese reinigt er von ihrer Schwärze und Mißgestalt, macht sie glänzend und lebendig vom Tode, heilt sie aus der Zerknirschung und giebt ihr Frieden, indem er sie allmählich in sich verwandelt; er dehnt sie aus und erweitert sie zu unendlichem und schrankenlosem Wachsthum, bis sie seine tadellose und würdige Braut werde; denn zuerst gebiert er sie in sich und läßt sie durch sich wachsen, bis sie das vollkommene Maß seiner Liebe aufgenommen hat; denn da er selbst der vollkommene Bräutigam ist, nimmt er sie auf zur heiligen, mystischen und fleckenlosen Gemeinschaft der Ehe (*γάμον*) und dann wird sie mit ihm ewig herrschen“ (Hom. 47, 16. 17.).

In dieser Stelle, die eine gedrängte Summe seiner Theologie enthält, kann der Zusammenhang nicht eng und streng genug gefaßt werden; der alte Cult mit allen seinen heiligen Gegenständen ist das Bild des gegenwärtigen Cultes (*λατρεία*), aber nicht des äußeren Cultus der christlichen Kirche, sondern des inneren mystischen Cultus, d. h. aller der Vorgänge, durch welche die Seele in die unmittelbare Beziehung zu Gott gesetzt und zur bräutlichen Gemeinschaft mit ihm erhoben wird. So bedeutet ihm denn das Schlachten der unvernünftigen Opferthiere im Gesetz nur die Er tödtung der Sünde, ohne welche die Darbringung nicht wohlgefällig und wahrhaftig ist (Hom. 47, 15.). Die gesetzliche Beschneidung und die Austrationen sieht er nirgends in der sacramentalen Taufe erfüllt, sondern in der Beschneidung des Herzens und in der inneren Taufe des Feuers und Geistes (Hom. 32, 4. 47, 1.). Der wahrhaftige Sabbath, den der gesetzliche vorbildete, ist die Ruhe der Seele von der schweren Last unreiner Gedanken und das Feiern von aller Ungefestlichkeit, das Freudenfest des Geistes und der Gottesdienst des Herzens, wozu Christus Matth. 11, 28 flg. einladet (Hom. 35, 1. 3.). Die Wahrheit der alttestamentlichen Salbung, welche den Königen und Propheten ihre Würde verlieh, weist er nicht in dem Myron der Kirche nach, sondern in der inneren himmlischen Salbung, durch welche die Pneumatiker Christen nach der Gnade, Könige und Propheten der himmlischen Geheimnisse, Söhne, Herrn und Götter werden; denn

wenn das von sichtbarer Pflanze stammende Del eine solche Wirkung hatte und Würden verleihen konnte, wie viel mehr das himmlische und geistliche Freudenöl, das Zeichen (τὸ σήνον) des Reiches ewiger Kraft, das Pfand des Geistes, der heilige Geist und Paraklet, womit der inwendige Mensch gesalbt wird! (Hom. 17, 1.)

Aber nicht bloß die Einrichtungen des alten Bundes, sondern auch die der christlichen Kirche werden, wie diese selbst, von Makarius nur als Bilder des inneren Lebens behandelt. So unterscheidet er eine zwiefache Kirche, eine sichtbare und unsichtbare. Er sagt (Hom. 37, 8.): „Die Kirche wird in zwei persönlichen Erscheinungen¹⁾ (προσώποις) erkannt: in dem Organismus (συστήματι) der Gläubigen und dem Organismus (συγκρίματι) der Seele. Wenn sie geistlich in Beziehung auf den Menschen genommen wird, ist die Kirche sein ganzer Organismus“ (ὅλον αὐτοῦ συγκρίμα)²⁾. Da alles Neußere ihm nur um der Seele willen da ist, so mußte auch die sichtbare Kirche ihm der Typus der unsichtbaren und inneren werden. Aus demselben Gesichtspunkte beurtheilt er auch die Einrichtungen der äußeren Kirche; daß nach dem Gesetz derselben Solche, die der leiblichen (σωματικοῖς) Sünden überführt sind, von dem Priester, d. h. dem Bischof, ausgeschieden und, nachdem sie die entsprechende Buße gezeigt haben, wieder in die Gemeinschaft aufgenommen werden, die aber, welche standhaft und rein gelebt, als Viturgen und Gehülfen des Herrn ihre Stellung innerhalb des Altars empfangen, d. h. zum Priesterthum befördert werden, ist ihm gleichfalls nur Bild und Schatten realer innerer Vorgänge: die Trinität wohnt in der reinen Seele, nicht in ihrer ganzen Fülle, in welcher sie die Welt nicht zu fassen vermöchte, sondern nach dem Maße der menschlichen

¹⁾ Auch Hom. 40, 7. unterscheidet er in dem Herzen des Menschen δύο πρόσωπα, nämlich Gnade und Sünde.

²⁾ Zum Verständniß dieser Bezeichnung erinnere ich daran, daß er Opusc. de custodia cordis c. 11. der Seele Glieder beilegt, ohne Zweifel die einzelnen Kräfte, denn auch c. 8. ibid. spricht er von dem συγκρίμα τῆς φύσεως ἡμῶν und specificirt dieses in νοῦς, συνείδησις, διάθεσις, λογισμός, ἀγαπητικὴ δύναμις. Darum schreibt er Hom. 7, 7. der Seele auch eine Gestalt zu, wie den Engeln. Der äußere Mensch trägt menschliche, der inwendige dagegen Engelsgestalt. Die Vollkommenheit des geistigen Menschen ist ihm somit nicht ohne einen geistigen Naturorganismus denkbar: eine Anschauung, die unter den neueren Theologen namentlich Rothe sich in tiefsinniger Weise angeeignet hat.

Empfänglichkeit; wenn aber ein solcher Mensch von dem mit Gottes Willen übereinstimmenden Leben sich abwendet und den heiligen Geist betrübt, so wird er von dem Troste der Gnade geschieden, die göttliche Gnade, Liebe und gesegnete Geisteswirkung zieht sich in sich zusammen (*συστέλλεσθαι*); er wird den Trübsalen und den bösen Geistern übergeben, bis die Seele wieder zum rechten Weg zurückkehrt und dem Geiste wieder wohlgefällig wird; hat sie dann durch Buße und Demuth die Sinnesänderung gezeigt (*διὰ πάσης ἐξομολογήσεως καὶ ταπεινώσεως τὴν μετάνοιαν ἐπιδεξαμένη*, leg. *ἐπιδειξαμένη*), dann wird sie wieder der Heimsuchung der Gnade gewürdigt und erhält den himmlischen Trost reicher als früher. Die Seele aber, die den Geist nicht betrübt, den bösen Neigungen widersteht und dem Herrn in wohlgefälligem Leben stets anhängt, schreitet von Klarheit zu Klarheit von Ruhe zu vollkommenerer Ruhe fort, und wenn sie so das vollkommene Maß des Christenthums erreicht hat, wird sie den vollkommenen Arbeitern und tadellosen Viturgen Christi in seinem ewigen Reiche zugeordnet (Opusc. de carit. c. 28.).

Auch mit dem liturgischen Mysteriencultus verhält es sich nicht anders: „Glaube mir“, sagt er, „daß das Alles Bilder (*τύπους*) und Schatten geheimer Dinge sind, der sichtbare Tempel des Tempels im Herzen, der Priester des wahren Priesters, der Gnade Christi, und so in allen anderen Stücken.“ Dann führt er dieß in einem einzelnen Punkte näher aus: „Wie ohne die vorgängigen Lectionen, Psalmodien und die anderen folgenden liturgischen Acte der Priester nicht das göttliche Mysterium des Leibes und Blutes Christi vollenden (*τὸ θεῖον μυστήριον τοῦ σώματος τε καὶ αἵματος Χριστοῦ τελεῖν*) könnte und wie umgekehrt, wenn alle jene Handlungen vollzogen würden, aber die mystische Danksgiving Christi über der Oblation und die Gemeinschaft des Leibes Christi nicht nachfolgte (*ἡ μυστικὴ δὲ τῆς προσφορᾶς ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ εὐχαριστία καὶ ἡ κοινωνία τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ μὴ γένηται*), die kirchliche Feier unvollständig und mangelhaft bliebe, so ist es auch im christlichen Leben; denn wenn der Christ des Fastens, des Wachens, der Psalmodie, der ganzen Ascese und jeder Tugend sich befleißigte, die mystische Wirksamkeit des Geistes aber nicht auf dem Altare des Herzens von der Gnade in aller inneren Erfahrung und geistlichen Erquickung vollzogen würde, so wären alle jene ascetischen Uebungen unvollkommen und müßig, denn sie entbehrten des in dem Herzen mystisch gewirkten Trostes des Geistes“ (ibid. c. 29.).

Wenn wir daraus ersehen, daß selbst das Mysterium des Leibes und Blutes Christi, die mystische Weihe der Oblation und die Gemeinschaft, d. h. der Genuß, des Leibes Christi, soweit sie in der sichtbaren Kirche vollzogen werden, für Makarius nur Bilder und Schatten des Verborgenen sind, also an sich keine Realität haben, sondern nur auf reale Vorgänge im Herzen symbolisch hinweisen, die unmittelbar von dem heiligen Geiste und seiner Gnade gewirkt werden, so kann es keinem Zweifel unterliegen, daß auch der Genuß des sichtbaren Brodes ihm nur ein Bild, aber keineswegs die causale Vermittelung des geistlichen Genusses des Fleisches Christi sein kann. Man mag aber auch daraus lernen, wie wenig man selbst aus so starken Äußerungen über die äußere Sacramentsfeier, wie sie uns hier begegnen, bei den Kirchenlehrern dieser Zeit auf die Annahme einer realen Gegenwart und eines realen Genusses von Christi Leib schließen darf.

Was aber wird er sich unter dem geistlichen Essen des Fleisches Christi, das als Sache dem Bilde des äußeren Sacramentsgenusses entspricht, aber sich unabhängig von diesem vollzieht, gedacht haben? Er antwortet: „Wie der, welcher großen Besitz, viele Sklaven und Kinder hat, eine andere Speise den Sklaven giebt und eine andere den eigenen Kindern, die aus seinem Samen gezeugt sind, so hat auch Christus, der wahre Herr, selbst Alles geschaffen und nährt die Bösen und Undankbaren, die Kinder aber, die er aus seinem Samen gezeugt, denen er seine Gnade mitgetheilt, in denen er eine Gestalt gewonnen hat, nährt er mit anderer Erquickung, Nahrung, Speise und Trank als die übrigen Menschen und giebt ihnen sich selbst, wie denn der Herr (Joh. 6, 54.) spricht: Wer mein Fleisch isset und trinket mein Blut, der bleibt in mir und ich in ihm und er wird den Tod nicht schauen“ (Hom. 14, 4.). „Seine Nahrung, sein Trank, seine Kleidung, sein Obdach, seine Ruhe ist in unseren Seelen. Immer klopft er darum bei uns an, voll Verlangen, bei uns einzugehen. Nehmen wir ihn daher auf und holen ihn ein, weil er unsere Speise, Trank und ewiges Leben ist“ (Hom. 30, 9.)! Der Fromme hofft auf den Herrn, wartet auf ihn, bereitet sich auf ihn durch Gebet und Ablegung der Sünden, „bis er das Gehoffte erlangt, bis der Herr in ihm wohnt in aller Erfahrung und Wirksamkeit des heiligen Geistes, und wenn er die Güte des Herrn geschmeckt und an den Früchten des Geistes sich gelabt und die Decke der Finsterniß von ihm genommen ist und

das Licht Christi ihn erleuchtet und in unaussprechlicher Wonne gewirkt hat, dann wird er in der Zuversicht befestigt, denn er hat bei sich den Herrn in großer Liebe und freut sich wie der Kaufmann seines Gewinnes" (Hom. 14, 1. 2.). „Es hat die göttliche Natur auch ein Brod des Lebens, den, welcher spricht: Ich bin das Brod des Lebens (Joh. 6, 35.), und lebendiges Wasser (Joh. 4, 10.), Wein, der des Menschen Herz erfreut (Ps. 104, 15.), Del der Freude (Ps. 45, 8.) und mannichfache Nahrung des himmlischen Geistes und himmlische Lichtgewänder, die von Gott kommen. In diesen ruhet das ewige Leben" (Hom. 1, 11.). „Die Kinder Israhel brechen nach dem Paschamahle auf; die Seele schreitet fort, nachdem sie das Leben des heiligen Geistes empfangen und das Lamm gekostet, sich mit seinem Blute gesalbt und gegessen hat das wahrhaftige Brod, den lebendigen Logos" (Hom. 47, 11.).

Diese Stellen zeigen, daß mit dem geistlichen Genuß seines Fleisches nichts Anderes gemeint ist, als daß sich Christus und zwar nach seiner Gottheit der Seele zur Speise giebt, um ihre Bedürfnisse auszufüllen, daß an dem Logos sich nähren wiederum nichts Anderes ist als mit seinem Geiste erfüllt werden, daß ihn als Speise und Trank genießen, in ihm Kleidung und Obdach suchen nur verschiedene Seiten und Beziehungen einer und derselben Sache sind; denn mit dem Allem ist ja nur gesagt, daß er der Seele Alles werden soll, das Lebensprincip, das ihr die volle Befriedigung und Genüge giebt. Damit indessen der Unendliche und Ewige in den Menschen eingehe und die ihm verwandte Seele sich assimiliere, muß er selbst sich ihr assimiliren, sich verendlichen und gleichsam verleiblichen, und dieß thut er in den mannichfachsten Formen und Weisen. Darauf beruht dem Makarius zunächst die Mannichfaltigkeit der Theophanien im Alten Testamente; in anderer Gestalt erschien Gott dem Abraham, dem Isaak, dem Jakob, dem Noa, dem David, dem Salomo, dem Jesaias und jedem der Propheten. Jedem der Heiligen aber erschien er in derselben Absicht, um ihn zu erquickern, zu retten und zur Erkenntniß zu führen. Was er will, vermag er, und wie er will, zieht er sich in's Kleine zusammen (*μικρύνει εαυτόν*), verleiblicht sich (*σωματοποιεῖ εαυτόν*) und wandelt seine Gestalt (*μεταμορφοῦται*), um seinen Geliebten zu erscheinen in der unzugänglichen Klarheit seines Lichtes und sich den Würdigen nach seiner Macht in unaussprechlicher Liebe zu offenbaren. Auch Moses sah ihn stündlich auf dem Berg, da er in vierzigstägigem Fasten ununterbrochen seinem geistlichen Tische

nahte und an ihm sich labte (Hom. 4, 13.). Auch diese Theophanien sollen sich noch immer nach ihrer inneren Wahrheit in dem Leben der geistlichen Christen wiederholen: „Der Mensch muß suchen, ihm werth und wohlgefällig zu werden, und in Erfahrung und Empfindung (περὰ καὶ αἰσθῆσει) wird er das Himmlische, die unaussprechliche Labung und den unendlichen Reichthum seiner Gottheit wahrhaftig schauen; denn es verleiblicht sich zur Speise und zum Trank der Herr, wie geschrieben steht: Wer dieses Brod essen wird, der wird ewig leben (Joh. 6, 35.). In gleicher Weise verleiblicht er sich auch zum Trank der himmlischen Fluth, wie er spricht (Joh. 4, 34): Wer von dem Wasser trinkt, das ich ihm geben werde, dem wird es ein Quell des Wassers werden, das in das ewige Leben fließt, und (1 Kor. 10, 4): Alle wurden mit demselben Tranke getränkt“ (ibid. c. 12.).

Nicht also um eine subjective Selbstbespiegelung in Gott, nicht um eine Versenkung bloß in den Gedanken an ihn, war es dem Makarius zu thun, sondern um reale substantielle Selbstmittheilung Gottes durch den Logos und den heiligen Geist an die gläubige Seele, um ein unmittelbares Erfahren, Empfinden und Schmecken ihrer schlechthin wirklichen und wirksamen Gegenwart; wie sich aber die Gottheit selbst verendlichen muß, um dem Endlichen immanent zu werden, so wird durch diese Immanenz die Seele wiederum ihrer Endlichkeit enthoben, nach ihrer Empfänglichkeit ins Unendliche erweitert und geradezu der göttlichen Substanz selbst theilhaftig. „Wie in der Meerestiefe der Stein auf allen Seiten von Wasser umgeben wird, so werden die, welche auf alle Weise mit dem heiligen Geiste vermengt und durchdrungen sind, Christo assimilirt, sie tragen die Tugenden der Geisteskraft unwandelbar in sich, sind innerlich tadellos, fleckenfrei und rein“ (Hom. 19, 10.). Die Schrift ist nur der Königsbrief, der uns einladet, zu Gott zu kommen, „damit wir erbitten die himmlische Gabe aus der Substanz (ἐκ τῆς ὑποστάσεως) seiner Gottheit, denn es steht (2 Petr. 1, 4.) geschrieben: Damit wir der göttlichen Natur theilhaftig werden“ (Hom. 39. cap. unic.). „Der vollkommen gereinigte Sinn schaut die Klarheit des Lichtes Christi und ist allenthalben bei dem Herrn bei Nacht und Tag, so wie sein Leib, der Gottheit geeinigt, stets mit und bei dem heiligen Geiste ist“ (Hom. 17, 4.). „Christi Gnade verendlicht (συμικρύνει) und verleiblicht sich und vermengt sich mit den gläubigen Seelen, umfängt sie und wird mit ihnen zu einem Geiste nach dem Ausspruche Pauli

(1 Kor. 6, 17.): Seele in Seele, so zu sagen, und Substanz in Substanz" (*ὑπόστασις εἰς ὑπόστασιν*, Opusc. de elevat. ment. c. 6.). Wie viele Lampen von einem Feuer, von einer Natur des Lichtes, so werden auch die Christen von einer Natur entzündet und leuchten in dem göttlichen Feuer des Sohnes Gottes, leuchten auf Erden, wie er selbst (Hom. 43, 1.). Denn auch „der Herr war die Leuchte, die durch das Feuer der Gottheit brannte, das wesenhaft (*οὐσιώδως*) in ihm wohnte und sein Herz nach der menschlichen Seite (*κατὰ τὸ ἀνθρώπινον*) durchglühte" (ibid. c. 2.). Christus ist der rechte Maler, er malt in denen, die an ihn glauben, nach seinem Bilde den himmlischen Menschen, das himmlische Bild aus seinem Geiste, aus der Substanz (*ὑπόστασις*) seines unaussprechlichen Lichtes, und giebt diesem Bilde den schönen und guten Bräutigam (Hom. 30, 4.).

Dieser mystische Vorgang in der Seele erscheint bei Makarius nirgends an einen einzelnen Moment oder eine einzelne Handlung gebunden, vielmehr soll er nach seiner Anschauung frei durch das ganze christliche Leben hindurchgehen und es mit seinem substanzialen Gehalte wachsend erfüllen: „Das ganze Christenthum ist Schmecken (*γεῦσις*) der Wahrheit, Speise und Trank aus der Wahrheit, Essen und Trinken nach Kräften und Vermögen" (Hom. 27, 7.). „Das Christenthum ist Speise und Trank, und je mehr Einer davon isst und trinket, desto mehr wird von der Süßigkeit sein Sinn gereizt, der unenthaltfam und unersättlich zu essen begehrt. Wie der Dürstende, dem süßer Trank gegeben wird, wenn er zu kosten angefangen hat, dem Tranke verlangender naht und heftiger nach ihm entbrennt, so hört auch das Schmecken des [göttlichen] Geistes nimmer auf, so daß er [der *πνευματικός*] mit Recht einem solchen [Dürstenden] verglichen wird" (Hom. 17, 13.).

Diese Einwirkung auf die Seele bleibt nicht ohne Nachwirkung auf den Leib: „Wenn das göttliche Bild des Geistes der Seele eingeprägt (*ἐντυπωθεῖσα*) ist, so wird es auch den äußeren Leib zu einem himmlischen bereiten" (Opusc. de libert. ment. c. 25.). Jetzt werden die Christen gewürdigt, nur in ihren Seelen die Wirkung des himmlischen Genusses durch den heiligen Geist zu erfahren, aber „in der Auferstehung werden auch ihre Leiber jener ewigen Güter des Geistes gewürdigt und von jener Herrlichkeit durchdrungen werden, deren Erfahrung jetzt nur den Seelen beschieden ist" (Hom. 5, 11.).

Nun kann uns auch sein Ausspruch über die Eucharistie nicht mehr dunkel sein. Das Fleisch Christi geistlich essen heißt in seinem

Sinne nur die immanente Gegenwart der Gottheit des Logos in realer Lebensmittheilung an die Seele im Glauben erfahren und darin den ganzen Trost des Geistes schmecken. Der Genuß des sichtbaren Brodes ist wie alles Aeußere nur der Typus des geistlichen Genusses aus Christi Gottheit. Da der geistliche Genuß nicht an den typischen gebunden ist, sondern das Wesen des christlichen Lebens zu jeder Zeit ausmachen und jeden Zustand desselben zu einer geistlichen Abendmahlsfeier verklären soll, so kann er auch nicht durch den typischen causirt sein, sondern es findet nur ein simultanes Zusammentreffen beider im Momente der Communion statt, wenn die Seele des Communicanten in ihrer ganzen Aufgeschlossenheit der Einwirkung des Geistes offen steht ¹⁾.

Wir schließen damit die Geschichte des symbolischen Standpunktes in der griechischen Abendmahlslehre der ersten vier Jahrhunderte ab. Es geht durch alle Erscheinungen, wie wir sahen, ein gemeinsamer Zug: sein mystisches Fleisch und Blut, das der Erlöser zum Genusse darbietet, ist die Gottheit des Logos in ihren intellectuellen und ethischen Einwirkungen auf die vernünftige Seele; dabei wird auf die vermittelnde Bedeutung seines geschichtlichen Lebens, seines Kreuzesopfers und seines Wortes bald größeres, bald geringeres Gewicht gelegt, aber doch immer so, daß alles Menschliche und Geschichtliche an ihm den gläubigen Blick über seine Erscheinung im Fleisch zu dem in ihr verhüllten Wesen, zu seiner Gottheit erheben soll. Menschheit und Gottheit verhalten sich in ihm wie Mittel und Zweck. Ein Schwanken zwischen dem Logos und dem Geist ist dabei überall bemerkbar. Die geistige Gemeinschaft mit dem Logos wird von Allen übereinstimmend als der eigentliche Charakter, die Ernährung aus seiner Wahrheit als die wesentliche Function des christlichen Lebens dar-

¹⁾ Der bisherige Stand der Detailforschung über die griechische Abendmahlslehre ist auch dadurch charakterisirt, daß Ebrard (was ihm Gaff mit Recht a. a. O. S. 137. als Flüchtigkeit anrechnet) und Rückert den Makarius ganz ignoriren, während Rahnis S. 207. den Eusebios mit drei Zeilen abthut, über Makarius sich mit der Notiz begnügt: „Er nennt Brod und Wein ein Abbild des Leibes und Blutes Christi, in dem die Genießenden den Leib Christi geistlich essen“, und über Athanasius sich auf das allgemeine Urtheil beschränkt: „Die alexandrinische Richtung des Athanasius wird nur durch die Weihe des Lebens und durch den Anschluß an das kirchliche Bewußtsein das erkorene Werkzeug zur Ausbildung und Durchführung der Dreieinigkeitslehre.“

gestellt; das einzig Specifische des Abendmahles kann daher nur darin gesucht werden, daß das, was das ganze Leben jedes Einzelnen erfüllen soll, in ihm einen symbolischen Ausdruck für das Bewußtsein der Gemeinde gewinnt; dieß liegt aber lediglich in der Form, nicht in dem Inhalte der Feier. Auch ist zu beachten, daß der Gedanke des gemeinsamen Genusses nirgends hervorgehoben wird. In der Kirchenlehre tritt im Morgenlande seit Gregor von Nazianz die symbolische Auffassung entschieden zurück, und zwar zu derselben Zeit, wo sie im Abendlande in Augustin zu neuem Leben emporkommt. Nur in der Stille der Klöster und in der Einsamkeit der Wüste hat ihr Makarius vorläufig eine verborgene Zuflucht gesichert; doch werden wir sie in Erscheinungen wie dem Areopagiten und Maximus wieder hervortreten sehen, aber einen beherrschenden Einfluß auf die dogmatische Entwicklung hat sie im Oriente nicht mehr errungen. Sie bezeichnet mithin nur eine Stufe dieser Entwicklung, aber zugleich die Stufe, welche die glänzendste, die eigentlich klassische Periode der griechischen Patristik repräsentirt.

Anzeige neuer Schriften.

Theologische Bibliographie.

Bibliotheca theologica. Verzeichniß der auf dem Gebiete der evangelischen Theologie nebst den für dieselbe wichtigen, während der Jahre 1830—1862 in Deutschland erschienenen Schriften. Von Ernst Amandus Zuchold. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1862—1864. 8. 2 Bände. VI und 1560 S.

An einem bibliographischen Handbuche für die neuere theologische Literatur hat es uns seit dem Winer'schen Werke (3. Aufl. 1838—1840 und Ergänzungsheft 1842) gefehlt und doch war ein solches für den wissenschaftlichen und praktischen Theologen wie für den Laien, der sich über einen bestimmten Zweig theologischer Literatur Rathes erhalten will, um so mehr Bedürfniß, je massenhafter die theologische Production gerade in den letzten Jahrzehnten angeschwollen ist und je mehr in der Gegenwart nicht blos die verschiedenen Wissenschaften, sondern auch die verschiedenen Branchen der einzelnen Wissenschaft von einander sich sondern. Insofern ist das Erscheinen obigen Werkes gewiß erfreulich und das nicht geringe Maß von Fleiß und Pünktlichkeit, das darauf verwendet ist, dankenswerth. — Dreierlei Anforderungen werden an eine solche Arbeit zu stellen sein: 1) Vollständigkeit, so weit diese innerhalb der gesteckten Grenzen zu erreichen ist; 2) Richtigkeit der einzelnen Angaben; 3) zweckmäßige Anordnung. — In Hinsicht auf Vollständigkeit wird die vorliegende Arbeit wenig zu wünschen übrig lassen. Sie soll, wie die Vorrede sagt, „die theologische Literatur der evangelischen Kirche Deutschlands vom Jahr 1830 ab“ umfassen, greift aber noch weit über diese Grenze hinaus, indem nicht blos neben der evangelischen auch die katholische und jüdische, sondern neben der deutschen auch die sorbisch-wendische Literatur der Lausitzen, die romanische des Engadin, theilweise auch die englische, französische, schwedische, nordamerikanische und andere europäische und außereuropäische Literaturen Berücksichtigung gefunden haben, sowie endlich auch die Zeitgrenze des Jahres 1830 keineswegs eingehalten, sondern vielfach ältere Erscheinungen, sogar einzelne aus dem 18. Jahrhundert (z. B. S. 49, 74, 105, 191. und öfter) aufgenommen worden sind. Freilich vermissen wir gerade in diesen Beziehungen ein festes Princip der Auswahl; es sind mitunter ganz unwichtige und werthlose Sachen aus älterer Zeit aufgenommen, die in eine Bibliographie der Jahre 1830—1862 in keiner Weise hineingehören, und ebenso scheint in der Auswahl der ausländischen Literatur mehr der Zufall als ein festes Princip gewaltet zu haben. Es führt uns das auf einen anderen Punkt, nämlich die Anordnung des Ganzen: Diese ist keine wissenschaftliche, sondern eine lediglich alphabetische; die Folge davon ist, daß die Masse des Werthlosen

oder doch blos Ephemerem, insbesondere z. B. die Menge von einzelnen Predigten und Broschüren, die zum Theil lediglich gar kein theologisches Interesse haben, den Ueberblick über die Werke von bleibendem Werthe nur allzu sehr erschwert. Es fragt sich, ob und inwieweit überhaupt Predigten und Derartiges, zumal einzelne Predigten von rein casuellem oder temporellem Charakter, in eine Bibliotheca theologica gehören. Nicht eine Kritik allerdings sollte der Verfasser üben, wohl aber statt der rein alphabetischen eine zweckmäßigere Anordnung wählen, am besten nach den Hauptgebieten der theologischen Wissenschaft oder wenigstens in der Weise, daß die wissenschaftliche Theologie von der rein praktisch-christlichen Literatur geschieden worden wäre. So wie das Buch vorliegt, wird es seine Aufgabe jedenfalls nur halb erfüllen, und auch ein für einen Supplementband versprochenes Sachregister wird wenig nützen. Das Zweckmäßigere, wenigstens für den wissenschaftlichen Gebrauch, wäre das Umgekehrte gewesen, die Sachordnung zur Hauptsache zu machen und dann etwa noch einen alphabetischen Index anzuhängen. — Was endlich das dritte Erforderniß, die Richtigkeit und Genauigkeit der einzelnen Angaben, betrifft, so wäre freilich ein längerer Gebrauch des so eben erst vollendeten Werkes nothwendig, um eine eingehendere Prüfung anzustellen. Im Allgemeinen können wir dem Werk das Zeugniß fleißiger und pünktlicher Arbeit und einer fast durchgängigen Zuverlässigkeit nicht versagen. Da aber der Hr. Herausgeber selbst den Wunsch ausspricht, „auf Lücken, Mängel und andere Fehler, von welchen nur einmal keine Katalogarbeit ganz frei ist“, aufmerksam gemacht zu werden, so wollen wir wenigstens Einzelnes, was uns aufgestoßen ist, hier anmerken. S. 1. steht Jourdin statt Jourdain und fehlt der zweite, 1859 erschienene Band der Pariser Ausgabe von Abälard. S. 6. fehlt bei den Acta Romana die Bezeichnung als katholisch, die auch sonst öfter vermißt wird. S. 29. steht Anecdota, S. 33. apogryphorum; ebendasselbst fehlen die neueren Jahrgänge des Archivs für katholisches Kirchenrecht von Moy de Sons. S. 75. steht normaltheologisch für moraltheologisch. S. 101. verum statt rerum. S. 115. Athenarius statt Athenarius. S. 119. Veruses u. s. w.: die hier angeführte Schrift ist von J. V. Andread. S. 132. Regium statt Regum. S. 158. Blumhardt, Christoph Gottlieb, und Johann Christoph sind zu unterscheiden. S. 165. Heptaplomeron statt Heptaplomeres; die Schrift steht unrichtig unter E. J. Bobinus statt unter Jean Bodin. S. 190. Die historischen Briefe sind von Löbell. S. 205. Härling statt Härlin, Ernst Klein statt Kern. S. 209. Cabefilas statt Cabasilas. S. 168. Hermogenus statt Hermogenes. S. 214. Die Schrift von Caro gehört nicht hierher. S. 234. fehlt v. Cölln's Schrift über theologische Lehrfreiheit und ist der Titel von Confessionum etc. unrichtig angegeben. S. 236. ist aus dem allgütigen Concilium von Trient ein allgütiges gemacht. S. 248. Pechito statt Peschito. S. 261. Der erste Theil von Danz' Kirchengeschichte erschien nicht 1825, sondern 1818; ebendasselbst Paschalos statt Paschale; novem statt novam; einige weitere theologische Schriften von Danz giebt O. Frank (in Herzog's Real-Encyclopädie, Ergänzungsband, S. 390.). S. 274. flg. διαθήκη statt διαθήκη. S. 283. Die Ausgabe des Dionysius Brixiae 1854 sollte bezeichnet sein als bloßer Abdruck der älteren Ausgaben von 1615 u. ö. S. 287. bei Döllinger fehlen nicht blos die Papstjabeln 1863, sondern auch die Geschichte der christlichen Kirche, 1833, 1835, und Anderes. S. 299. von Dunder fehlen mehrere Schrif-

ten, 3. B. Apologetarum II. seculi de ess. partibus naturae humanae placita, Part. I. und II., und Anderes. S. 321. Vogamilen statt Vogomilen. S. 326. Die verschiedenen neueren Ausgaben der epistola ad Diognetum von Br. Lindner (S. 142.), von Hollenberg (S. 579.), von Otto (S. 636.), von Krenkel u. A. sollten wenigstens in der Form von Verweisungen zusammengestellt sein. S. 337. müßten mit gleichem Recht wie die Gaisford'schen Ausgaben des Eusebius auch die Ausgaben der Kirchengeschichte von Burton, Oxford 1838, die der Theophanie von Lee, London 1842, und Cambridge 1843, angegeben sein, ebenso S. 338. bei Eustathius die Ausgabe seiner opuscula Frankfurt 1832. S. 347. bei Fabri fehlen die Briefe über Materialismus, S. 350. bei Fehner die drei Motive des Glaubens. S. 355. steht Feurlein statt Feuerlein. S. 358. fehlt O. Finsler, kirchliche Statistik der reformirten Schweiz, Zürich 1854. S. 366. steht Socianismus statt Socinianismus. S. 389. fehlen fast sämtliche Schriften von Frohschammer, von seiner Schrift über den Ursprung der menschlichen Seelen, 1854, bis auf die neueste über Wiedervereinigung der Katholiken und Protestanten, München 1864. S. 401. wird aus dem Synkretismus durch einen fatalen Druckfehler ein Synkretinismus. S. 411. fehlen mehrere Schriften von Geiger. S. 961. sollte bei Origenis philosophumena auf Hippolytus S. 560. zurückverwiesen sein. S. 963. ist Olander's Vorname unrichtig angegeben. S. 964. fehlt Oesterley, über den Gottesdienst der englischen und deutschen Kirche. S. 967. steht Iustinus statt Justinus. S. 969. fehlt Ozanam, Italiens Franciscanerbdichter, das französische Original sowohl als die deutsche Uebersetzung von H. Julius, Münster 1853. S. 970. war als Herausgeber der Schrift von der Wohlthat Christi Tischendorf zu nennen; ebenda selbst ist der italienische Titel unrichtig angegeben. S. 971. bei Palmer fehlen mehrere neuere Werke (christliche Moral und Hymnologie) und neue Ausgaben älterer. S. 974. bei Theodor Parker fehlt die deutsche Ausgabe seiner sämtlichen Werke von Zietzen, Leipzig 1854 flg., S. 975. bei Pascal die Hauptausgabe von Faugère, Paris 1844 flg., S. 977. die neue Ausgabe von Dressel's Patres apostolici. S. 990. fehlen Franz Pfeiffer's deutsche Mystiker, Meister Eckart, Bruder Berthold. S. 1154. bei H. Schmidt setze bei die Geschichte des Pietismus, Nördlingen 1863. S. 1155. Schmidt, der Biograph von Joh. Olander, ist verschieden von dem Verfasser des „Gottesworts“ u. s. w., letzterer heißt Adolf Friedrich. S. 1157. fehlen von Charles Schmidt unter Anderem gerade zwei seiner bedeutendsten Arbeiten, histoire et doctrine de la secte des Cathares, Paris 1849, und essai historique sur la société dans le monde Romain, Straßburg 1853. S. 1228. Sigwart, Vater und Sohn, sind hier identificirt, jener heißt H. C. W., dieser Chr. C. Ph. S. 1229. bei G. Silesius fehlt die Ausgabe des Cherub. Wandersmanns von Braun. Trier 1855. S. 1243. Die Cithara Lutheri ist nicht von August Gottlieb, sondern von Cyriacus Spangenberg.

Doch es werden diese Bemerkungen, die sich nur über einen kleinen Theil des ganzen Werkes erstrecken, genügen zu dem Beweis, daß es allerdings an Pflücken, Mängeln und Fehlern, die freilich bei einer solchen Arbeit schwer ganz zu vermeiden sind, nicht fehlt und daß der Herr Verfasser bei Herausgabe des in Aussicht gestellten Supplementes wohl thun wird, sich der Beihülfe eines Theologen von Fach zu bedienen.

Göttingen. *Wagenmann.*

Exegetische Theologie.

Der geschichtliche Christus. Drei Reden, mit Rücksicht auf die neuesten Werke und mit literarischen Beigaben. Von Th. Reim. Zürich, Drell, Füssli & Co., 1865. 146 S.

Untersuchungen über die evangelische Geschichte, ihre Quellen und den Gang ihrer Entwicklung. Von C. Weizsäcker. Gotha, R. Vesser, 1864. XVI und 580 S.

In der ersten der genannten Schriften begrüßen wir die zweite Auflage der beiden Schriften des Verfassers: „Menschliche Entwicklung Jesu“, und: „Geschichtliche Würde Jesu“, welche hier in ein Ganzes vereinigt sind. Der Verfasser hat zahlreiche Beziehungen auf die neueste Literatur des Gegenstandes, besonders Strauß, Schenkel, Schleiermacher, eingetragen und seinen eigenen Text vielfach umgearbeitet. Um so mehr glaube ich mich auf meine frühere Besprechung beider Schriften beziehen und die dort ausgesprochene Anerkennung auch auf diese erneute Gestalt, in welcher sie uns geboten werden, übertragen zu dürfen.

Nachdem ich im Jahrgange 1864 eine Anzahl neuer Schriften über das Leben Jesu angezeigt habe, bin ich jetzt im Falle, von der Sitte der Selbstanzeige in der eigenen Zeitschrift bei dem zweiten, ebenfalls in diesen Gegenstand einschlagenden Buche Gebrauch zu machen. Wie schon der Titel andeutet, zerfällt dasselbe in zwei Hälften, einen kritischen und historischen Theil. In dem ersteren habe ich in möglichster Kürze meine Ansicht über den Ursprung unserer vier kanonischen Evangelien zu entwickeln versucht, wobei freilich eben um der Kürze willen Vieles vorausgesetzt und insbesondere auf eine Abrechnung mit den Vorgängern meist verzichtet werden mußte. Die Anordnung dieses Theiles ergab sich aus der Ansicht selbst. Er zerfällt danach in drei Abschnitte, von welchen die beiden ersteren unter dem Titel: das älteste Evangelium, und: die Redensammlung, die drei synoptischen Evangelien behandeln. Wie hieraus hervorgeht, liegt dabei die Ueberzeugung zu Grunde, daß wir den Stoff der Synoptiker auf zwei Hauptquellen zurückzuführen im Stande sind, und eben die Nachweisung dieser Quellen und der Geschichte, welche sie gehabt haben, soll für die historische Untersuchung selbst die Grundlage schaffen und das Maß aufzeigen, in dessen Grenzen wir überhaupt einen bestimmten geschichtlichen Boden für die Erkenntniß dessen, was Jesus gewesen ist, haben. Die hier durchgeführte Ansicht über die Synoptiker steht im Zusammenhange der ganzen Kette neuerer Forschungen über dieselben und will dieß nirgends verleugnen. Doch glaubte ich mir darum die schwerfällige synoptische Untersuchung im ersten Abschnitt nicht ersparen zu können. Auch darf ich wohl hinzufügen, daß die Darstellung auf vieljähriger eigener Untersuchung der Sache beruht, und so wenig im Ganzen in diesen Fragen sich noch des absolut Neuen aufstellen läßt, so hoffe ich doch des Eigenthümlichen noch genug gegeben zu haben, um dem, welcher die Literatur kennt, die Selbstständigkeit meiner Arbeit zu beweisen. Der dritte Abschnitt behandelt dann das Johannesevangelium, wobei ich Manches in Rücksicht auf die früheren Publicationen in diesen Jahrbüchern kürzer fassen zu dürfen

glaubte, dagegen nun mit der Ansicht über den geschichtlichen Werth und den Ursprung dieser Schrift vollständig hervortreten mußte. Dabei kommt wohl das ideale Element derselben und die Freiheit, mit welcher es in gewissen Rücksichten die Geschichte behandelt, schärfer als früher zur Sprache. Die Grundansicht ist dieselbe geblieben, und ich glaube auch jetzt noch, daß eine Vereinigung des Evangeliums mit den Synoptikern oder der Aufbau einer Geschichte Jesu aus beiden zusammen möglich ist. Daß dieses Evangelium nicht einfach historisch berichtet, muß Jedermann erkennen. Aber ich habe mich noch nicht davon überzeugen können, daß es die Dinge bloß construiren, und kann nur darauf beharren, daß wir unter seinem kühnen Entwurf die Grundlage wirklicher Geschichtsüberlieferung erkennen müssen, wobei ich aber weit entfernt von dem Anspruche bin, diese abschließend nachgewiesen und die beiden Elemente richtig geschieden zu haben. Die Erörterung über die Bezeugung des Evangeliums beabsichtigt nur, einige wesentliche Punkte aus seiner Geschichte, welche mir entscheidend dünken, herauszuheben.

Dieser ganze Theil des Buches ist nun freilich nicht für diejenigen geschrieben, welche den geschichtlichen Christus nicht aus der Geschichte, d. h. aus den Quellen, sondern nur aus der Dogmatik oder, wie man lieber sagt, aus dem Glauben, und was man für ein Bedürfniß desselben erklärt, nachweisen wollen. Dann freilich braucht man keine Evangelienkritik, aber eben auch überhaupt keine Geschichte. Daß man andererseits einen gewissen Rahmen der geschichtlichen Erkenntniß Jesu auch aus den apostolischen Briefen und der Urgeschichte sowie der Thatfache des Christenthums überhaupt mit Sicherheit gewinnen kann, leugne ich nicht, aber bestimmter wird dieselbe nur durch die Evangelien. Wenn man daher auch sonst, sei es aus wissenschaftlicher Bequemlichkeit oder dogmatischer Befangenheit sich weigert, die entscheidende Bedeutung, welche solche Untersuchungen für die höchste Aufgabe der Theologie haben müssen, so achte ich, daß hiergegen kein Wort zu verlieren sei. Es kann wohl darüber kein Zweifel sein, daß nach der historischen Kritik auch die Dogmatik noch das Wort hat und daß dieselbe die geschichtliche Erkenntniß erst auf ihr Resultat setzen muß. Die Geschichte ist überhaupt nicht das Nachzeichnen der Vergangenheit, sondern sie ist die Reproduction derselben. Vergangenes geistiges Leben wird nur erkannt durch Wiederbelebung. Zu dieser Reproduction ist mithin eine Production erforderlich, für welche die kritische Untersuchung nur die Vorarbeit bildet. Aber diese Vorarbeit muß zuerst gethan sein und sie muß dem weiteren Nachdenken der Sache seine feste Grundlage und Grenzen geben, ohne die es nichts als Willkür und Selbstbetrug ist.

Der zweite Theil des Buches giebt kein vollständiges Leben Jesu und ist auch von der Ueberzeugung aus entworfen, daß ein solches überhaupt nicht versucht werden sollte, je mehr gewiß jede ernst gemeinte Kritik der Quellen nachweist, daß wir nur für einen beschränkten Theil seiner Geschichte und auch hier nur für bestimmte Seiten derselben Quellen besitzen, die für eine historische Bearbeitung ausreichen. Glücklicherweise sind darunter gerade diejenigen Dinge begriffen, welche uns die wichtigsten sein müssen, nämlich die eigentliche Manifestation der geistigen Persönlichkeit Jesu und der Entwickelungsengang seines Wirkens, auf dessen Stufen dieselbe zum Ausdruck kommt. Sofern nun dieß der höchste Inhalt einer Geschichte Jesu sein muß, habe ich diese allerdings zu

geben versucht. Der zweite Theil enthält daher neben Einleitung und Schluß in drei Abschnitten die frühere und die spätere galiläische Zeit Jesu und zuletzt seine jerusalemische Zeit. Es ist bei der Behandlung dieses Gegenstandes ein doppelter Weg möglich, entweder der der Erörterung oder der der geschichtlich fortlaufenden Darstellung. Bei dem ersteren läßt sich die Person Jesu und ihre Offenbarung mehr im Zusammenhange zum Ausdruck bringen, bei dem zweiten wird dieselbe eben durch den Gang seines Wirkens nachgewiesen. Den letzteren Weg vorzuziehen, schien darum sicherer, weil sich bei demselben die Darstellung enger an die Quellen anschließt und weil überhaupt nur so der historische Nachweis für die andere Betrachtung das was man neuerdings auch das Charakterbild genannt hat, gegeben werden kann. Dagegen wollte ich es mir versagen, diese geschichtliche Skizze mit dem Rahmen einer religiösen Vorgeschichte und Zeitgeschichte zu umgeben, welche bei der vielfachen Nothwendigkeit besonderer kritischer Untersuchungen zu weit geführt hätte, und ich habe mich in dieser Rücksicht auf die nöthigsten gelegentlichen Bemerkungen beschränkt. Im Uebrigen versteht es sich von selbst, daß dieser Theil auf dem ersteren beruht und die abwechselnde Verwendung oder Combination der einzelnen Quellen für die Geschichte ihre Begründung von dorthin in Anspruch nimmt. Wenn ich mich dabei zu der Ansicht bekenne, daß die literarhistorische Kritik Hand in Hand mit der Realkritik zu gehen hat, so glaube ich übrigens mir dafür nicht ein besonderes Privilegium erbitten zu sollen. Ich wüßte Keinen, der die erstere Kritik ohne Instanzen der zweiten durchgeführt hätte; aber es ist wohl gut, wenn man dieß ausgesprochen und daher mit vollem Bewußtsein thut.

Ueber den Inhalt und die Richtung dieses zweiten Theiles kann ich mich hier nur kurz äußern. Die historische Untersuchung hat mich zu der Ueberzeugung geführt, daß wir in Jesus ein primitives Bewußtsein der Einheit mit Gott annehmen müssen, welches die Grundlage seines ganzen geistigen Lebens ist und aller Bethätigung in Beruf und Selbstausgabe vorausgeht. In diesem Sinne kann man das Buch als den Versuch einer Apologie des Offenbarungscharakters der evangelischen Geschichte, der Gottessohnschaft Jesu nehmen. Aber es will nicht eine Apologie des Gottessohnes der alten Dogmatik sein, sondern auf jener Grundlage die freie und geschichtliche Entwicklung eines menschlichen Lebens und Berufes erkennen. Hierfür bitte ich nicht um Nachsicht, wenn ich gleich solche für die Ausführung der Aufgabe in Anspruch nehme; in dieser selbst kann ich nur eine Pflicht erkennen, die wir zur Ehre dessen, an den wir glauben, und zur Vertheidigung seiner Sache zu erfüllen haben. Kaum anders aber kann ich auch eine freie kritische Stellung zu dem äußerlich Wunderbaren in den ältesten Darstellungen seiner Geschichte ansehen. Jeden leitet seine Ueberzeugung auf diesem Gebiete. Manche sind der Ansicht, daß man Alles verliere, wenn man Einiges preisgebe. Ich glaube vielmehr: wer Alles behauptet, verliert Alles. Möge meine Arbeit, soweit sie beachtet wird, mehr dazu dienen, zu der Veröhnung des Glaubens und seiner praktischen Vertreter mit der Wissenschaft, die auf ihrem Wege derselben Sache dienen will, als zur Erweiterung der jetzt wieder so bedrohlich sich öffnenden Kluft beizutragen.

Lübben.

C. Weizsäcker.

Kritisch-exegetischer Commentar über das Neue Testament von Dr. H. A. W. Meyer. Erste Lieferungs Ausgabe. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1864. 8.

Die eigenthümlichen Vorzüge des Meyer'schen Commentars zum Neuen Testament, die in demselben angestrebte Vereinigung ernster christlicher Gesinnung mit eifriger, tüchtiger und unbefangener wissenschaftlicher Forschung, philologischer Gründlichkeit und kritischer Umsicht mit einem soliden biblischen Supernaturalismus, sorgfältiger und erschöpfender Begründung der eigenen Ansicht mit umfassendster Berücksichtigung der älteren und neueren Literatur, insbesondere auch der unermüdlische Fleiß, der von dem Herrn Verfasser und seinen Mitarbeitern auf jede neue Auflage der einzelnen Theile verwendet wird, um das vor 32 Jahren begonnene Werk auf der Höhe der fortschreitenden Wissenschaft zu erhalten, — das Alles ist, wie von anderen competenten Beurtheilern, so auch von unseren Jahrbüchern (s. Bd. VII. S. 373. 784. Bd. IX. S. 578) wiederholt anerkannt und der ganze Commentar als eine Zierde unserer theologischen Literatur bezeichnet worden, — mag auch im Einzelnen in Hinsicht auf kritische Schärfung oder theologische Vertiefung und Belebung der Details exegese oder der wissenschaftlichen Gesamtanschauung noch Manches zu wünschen übrig bleiben. Von der im Verlauf eines ganzen Menschenalters sich nicht bloß gleichbleibenden, sondern in demselben Verhältniß mit dem inneren Werthe fort und fort steigenden Beliebtheit des Werkes bei dem theologischen Publicum giebt seine weite Verbreitung, das immer wieder sich erneuernde Bedürfniß neuer Auflagen und die starke Nachfrage nach demselben nicht bloß in deutschen Landen, sondern auch weit über unsere Grenzen hinaus, besonders in der Schweiz, in England, Holland, den skandinavischen Ländern und jenseits des Oceans, den sprechendsten Beweis, so daß man dasselbe wohl geradezu als den verbreitetsten aller neueren Commentare zum Neuen Testament, als die *glossa ordinaria* des neunzehnten Jahrhunderts wird bezeichnen können. Wir erfüllen daher nur eine angenehme Pflicht gegen die Leser unserer Jahrbücher wie gegen den verehrten Herrn Verf. und Verleger, indem wir auf das vor Kurzem begonnene Erscheinen einer sogenannten ersten Lieferungs Ausgabe des ganzen, aus 17 Bänden bestehenden Werkes empfehlend aufmerksam machen. Sie ist bestimmt, je die neuesten Auflagen der einzelnen Theile (das Evang. Matth. in 5ter, Marc., Luc., Joh., 1 u. 2 Cor., Gal. in 4ter, Ap.-Gesch., Röm., Eph., Phil., Col., Philem. in 3ter, die übrigen Theile in 2ter, resp. 1ster Auflage) in sich aufzunehmen und durch vortheilhafte Bedingungen für den successiven oder einmaligen Bezug die Anschaffung des Ganzen wesentlich zu erleichtern, worüber das Nähere aus den von der Verlagshandlung ergangenen Ankündigungen zu ersehen ist. — Eröffnet wird die neue Ausgabe mit der so eben erschienenen fünften, wesentlich vermehrten und verbesserten Auflage des Commentars zum Evangelium Matthäi, welche sich die Aufgabe gestellt hat, alles dasjenige in Berücksichtigung zu ziehen, was seit dem Erscheinen der vierten Auflage (1858), also in einem gerade für die Evangelienliteratur besonders fruchtbaren Zeitabschnitt, an einschlägigen wissenschaftlich beachtenswerthen Arbeiten hervorgetreten ist. So hat für die Textkritik hier erstmals der Codex Sinaiticus, für die Einleitungsfragen namentlich das Werk von Holtzmann eingehende Berücksichtigung, letzteres aber in wesent-

lichen Punkten, besonders hinsichtlich der Annahme eines Urmarkus, Widerspruch gefunden, während die neuesten Verhandlungen über das Leben Jesu noch nicht in den Kreis der Prüfung gezogen werden konnten. Gerade aber für diese unsere theologischen und christologischen Tagesfragen kommt diese neueste Bearbeitung des Matthäusevangeliums, der, wie wir hoffen, bald diejenige der übrigen Evangelien folgen wird, recht zu gelegener Zeit. Denn wenn irgendwo, so muß ja hier die Behandlung der großen Hauptprobleme mit der immer wiederholten Untersuchung und Abwägung des Einzelnen Hand in Hand gehen, und so wird gewiß auch die neueste Kritik der evangelischen Geschichte in positiver oder negativer Weise für die Evangelienauslegung nur förderlich sein, und wir denken, auch Rénan's Buch dürfte trotz der „leichtfertigen Genialität seiner tiefen Romantik“ doch auf dem Gebiet der wissenschaftlichen Exegese mehr Beachtung, Berichtigung und Widerlegung verdienen, als der Herr Verf. (S. X.) ihm zugesehen will. Ueberhaupt möchten wir „die wirre Agitation der gährenden Gegenwart“ nicht mit so trübem Auge betrachten, wie der Verf. in seiner fast elegischen Vorrede thut. Eine gährende Gegenwart ist ja, wie er selbst am besten weiß, unendlich viel besser als eine schlafende, als eine in todtm Traditionalismus oder auch Rationalismus begrabene Zeit und Kirche. Es ist sehr wahr, was der Herr Verf. S. X. sagt: „Ohne der gottmenschlichen Totalität in der Erscheinung, Entwicklung und Vollendung des Herrn und seines Werkes schriftmäßig gerecht zu werden, arbeitet man vergebens, ein Leben Jesu aus dem Neuen Testament zu construiren.“ Aber er wird uns auch zugeben, daß solche Postulate leichter gestellt als gelöst werden und daß die große Aufgabe evangelischer Theologie, an welcher er selbst als historischer Schriftforscher mitzuarbeiten besonders berufen ist, eben darin besteht, die überlieferten menschlichen Begriffe von jener gottmenschlichen Erscheinung des Herrn immer aufs Neue schriftmäßig zu prüfen und zu revidiren. Zu solcher Arbeit will ja auch dieser neue Evangeliencommentar wieder ein Beitrag sein, und wir wünschen dem verehrten Herrn Verfasser, der, wie er selbst in der Vorrede mittheilt, diese Arbeit unter mannichfchem Leid gebrochener Gesundheit und häuslicher Trauer nur langsam vollbracht hat, daß seine Kraft für die heilige Wissenschaft des historischen Schriftverständnisses, die doch das Fundament aller wahren Theologie bleibt, durch Gottes Gnade noch lange möge erhalten und neu gestärkt werden.

Göttingen.

Wagenmann.

Theologischer Commentar zu 1 Korinther XV. Von Alfr. Ed. Krauß, evang.-reform. Pfarrer zu Stettfurt. Trauensfeld, Huber, 1864. XI und 190 S.

Im vorigen Jahre hat der Verfasser eine Schrift „Ueber die Bedeutung des Glaubens für die Christauslegung“ herausgegeben, deren Grundsätze er an dem bezeichneten Abschnitte des paulinischen Briefes zu exemplificiren unternimmt, weil, wie er sagt, seine Meinung theils mißverstanden, theils gar nicht verstanden worden sei. Referent erinnert sich, in die frühere Schrift theilweise hineingelesen zu haben, ist aber durch dieselbe nicht gefesselt worden. Um so erfreulicher erscheint die jetzt vorliegende Probe der vom Verfasser gemeinten exegetischen Methode. Indem er die gewöhnlich geübte Wort- und Sacherklärung

als eine Anatomie der heiligen Schriften an ihrem Orte gelten läßt, erstreckt er durch seine Erklärungsart etwas, was man die Physiologie der apostolischen Gedanken nennen könnte. Was die Commentarschreiber gewöhnlich vernachlässigen, die Erklärung des Einzelnen aus dem Ganzen, macht er als Bedürfniß geltend, das seine Befriedigung erheischt. Also er hebt die logische und die biblisch-theologische Seite der exegetischen Aufgabe hervor. Hierin sympathisirt Referent mit dem Verfasser um so aufrichtiger, als er seine Erfahrungen von der Unzulänglichkeit der herrschenden Commentarschreiber für jene Aufgaben gemacht hat. Ferner aber rechnet der Verfasser zu seiner theologischen Auslegung die Aufgabe, die apostolischen Glaubenszeugnisse mit den jeweiligen Zeitideen auseinanderzusetzen (S. 91.). In diesem Sinne hat er gerade den Abschnitt des ersten Briefes an die Korinther gewählt, um seine Absicht anschaulich zu machen, dessen Inhalt ihm Gelegenheit gab, sich mit einer ihm räumlich benachbarten Partei apologetisch auseinanderzusetzen. Man mag nun diese Erörterungen an sich für gelungen und jedenfalls für anregend achten, so könnte man doch versucht sein, sie überhaupt als fremdartig für die Exegese zu betrachten. Obgleich nun Referent sich bescheiden muß, daß ihm die Begründung der bezeichneten Ansicht des Verfassers unbekannt ist, obgleich ferner besondere Anlässe gerade bei dem vom Verfasser erläuterten Capitel die Digressionen bedeutend ausgedehnt haben, so können wir uns doch nicht enthalten, der Forderung des Verfassers im Allgemeinen beizustimmen. Soll nämlich durch die Auslegung eines biblischen Buches die Einsicht nicht blos in die Gedanken des heiligen Schriftstellers, sondern auch in deren Werth gewonnen werden, so kann dieß nicht mehr in der früheren Art geschehen, daß man bei gegebener Gelegenheit die dicta probantia für die Dogmatik als solche bezeichnet, sondern nur so, daß man den Abstand der biblischen Gedankenreihen von den gangbaren orthodoxen oder heterodoxen Vorurtheilen und daß man ferner die Bündigkeit des Zusammenhanges apostolischer Reden in sich und mit den Voraussetzungen und Zwecken der Offenbarung angiebt. Diese Aufgabe wird namentlich für exegetische Vorlesungen geboten sein, wenn dieselben die theologische Jugend anziehen sollen, in der einzig richtigen Weise in der Bibel heimisch zu werden. In dieser Beziehung heißen wir die Arbeit des Verfassers durchaus willkommen. — Im Einzelnen ist es lehrreich, wie der Verfasser durch die Beurtheilung der Dialektik des Paulus dazu gelangt, die Grenzen und Voraussetzungen des Beweises der Todtenauferstehung und die Eintheilung desselben festzustellen. Er weist nach, wie die Leugnung der Auferstehung überhaupt innerhalb der Christengemeinde zu Korinth der Gegenstand der widerlegenden Belehrung des Paulus ist. Aber indem Paulus die Nothwendigkeit und darauf die Möglichkeit der Todtenauferstehung aufzeigt und jene auf den Vorgang Christi und auf dessen Stellung zum Menschengeschlecht zurückführt, so zeigt der Verfasser sehr fein und richtig, daß dieser Dankenzusammenhang sich nicht auf die Thatsache der Auferstehung Christi als auf ein empirisches, durch genügenden Zeugenbeweis erhärtetes Factum stützt. Diesen Sinn haben auch die Hinweisungen auf die Erscheinungen des Gekreuzigten an seine Jünger im Zusammenhang der Rede des Paulus eben nicht, vielmehr führt der Apostel diese Data nur beiläufig an, indem er der Auferweckung Christi ihre Stelle in der Verkündigung anweist, auf Grund deren die Gemeinde geglaubt hat und zur christlichen Gemeinde geworden ist. Ab-

gesehen von der apostolischen Verkündigung und von dem durch sie geweckten Heilsglauben kommt das Factum von vornherein gar nicht in Betracht. Daraus ergibt sich nun, daß es widersinnig ist, daß Mitglieder der christlichen Gemeinde (*τινὲς ἐν ὑμῖν*, B. 12.) eine Ansicht über Todtenauferstehung hegen, welche die Zengnung jenes Inhaltes der apostolischen Verkündigung einschließt und so den Glauben seines Inhaltes und der mit ihm beabsichtigten Gewißheit der Erlösung entleert (B. 14. 17.). Nur indirect kommt es in dieser deductio ad absurdum auch in Betracht, daß der Apostel sich bewußt ist, ein wirkliches Factum zu bezeugen, sofern er sagt, daß die Behauptung der Unmöglichkeit der Todtenauferstehung die Apostel als falsche Zeugen Gottes darstelle, die im Widerspruch mit Gott demselben eine That in Hinsicht Christi beilegen, die er nicht vollbracht habe (B. 15.). Gegen diesen Anspruch an die Wahrhaftigkeit Gottes und das begleitende Bewußtsein besonnener und klarer Ueberlegung der Wahrnehmungen des Paulus und seiner Genossen reicht man mit der Hallucinationstheorie doch nicht aus! — Wir empfehlen die gewandte und in der Polemik sichere, deshalb auch maßvoll gehaltene Schrift der Beachtung der Fachgenossen und wünschen dem Verfasser bald wieder zu begegnen.

Göttingen.

A. Ritschl.

Das Buch Ochlah W'ochlah (Massorah). Herausgegeben, übersetzt und mit erläuternden Anmerkungen versehen nach einer, soweit bekannt, einzigen, in der kaiserlichen Bibliothek zu Paris befindlichen Handschrift von Dr. S. Frensdorff, Oberlehrer der Bildungsanstalt für jüdische Lehrer in Hannover. — Hannover 1864. XIV, 72 und 188 Seiten in 4.

Nach der in der Handschrift befindlichen Ueberschrift enthält dieses Buch die sogenannte große Masora, und wenn es auch ungewiß bleibt, ob die Ueberschrift dem Verfasser angehört oder ob sie von dem Abschreiber hinzugefügt ist, so beweist sie doch, daß eine solche Zusammenstellung masoretischer Bemerkungen, wie unser Buch sie darbietet, schon in verhältnißmäßig früher Zeit mit dem Namen der großen Masora bezeichnet ist, der aber nicht nur unserem Werke zukommt, sondern ähnlichen Werken überhaupt, wie schon daraus hervorgeht, daß die in den rabbinischen Bibeln abgedruckte Masora, die unter und über den Columnen des biblischen Textes als Masora finalis und marginalis steht und eine viel größere Anzahl von Bemerkungen als unser Buch enthält, ebenfalls Masora magna genannt wird. Da von den Lesern dieser Zeitschrift voraussichtlich nicht viele Gelegenheit haben werden, das Buch selbst anzusehen, so werden eine ungefähre Angabe seines Inhaltes und eine Beschreibung der Anordnung desselben erwünscht sein. In 374 durch Ueberschriften auseinandergehaltenen Abschnitten werden Verzeichnisse von Wörtern und Wortformen, die nur ein oder einige Male im Alten Testament vorkommen, Zusammenstellungen von Wörtergruppen, Aufzählungen seltener Punctations- und Accentuationsweisen, eigenthümlich geschriebener Buchstaben und einer Menge von sprachlichen Erscheinungen und Schreibweisen, die aus irgend einem Grunde einer besonderen Hervorhebung werth zu sein schienen, mitgetheilt, gewöhnlich in alphabetischer Reihenfolge oder

auch nach Maßgabe der Aufeinanderfolge der biblischen Bücher. Zur Erläuterung einige Beispiele. Abschnitt 1. enthält ein alphabetisches Verzeichniß von Wörtern, die nur zweimal im Alten Testamente vorkommen, das eine Mal ohne, das andere Mal mit Vav der Copula (die ersten zwei Wörter dieses Verzeichnisses sind וכלה 1 Sam. 1, 9. und וכלה Genes. 27, 19., daher der Name des Buches Ochlah W'ochlah). Abschnitt 2: ein alphabetisches Verzeichniß von Wörtern, vor denen einmal die Präposition כל, das andere Mal die Präposition על steht. Abschnitt 66: ein alphabetisches Verzeichniß von 2 Mal vorkommenden Wörtern, die mit dem Buchstaben Jod anfangen. Abschnitt 79: ein alphabetisches Verzeichniß von Wörtern, vor denen nur כל, niemals כלל vorkommt. Abschnitt 83 und 84: alphabetische Verzeichnisse von Buchstaben, welche größer oder kleiner als die anderen Buchstaben geschrieben werden. Abschnitt 88: 10 Mal 2 Wörter, vor denen 2 Mal die Präposition כל, 2 Mal die Präposition על steht. Abschnitt 180: 13 Wörter mit כ am Ende, die sonst immer כ haben. Abschnitt 326: 16 Verse, in deren Mitte 2 Mal כן vorkommt. Abschnitt 365: 8 Verse, in denen 4 Mal כ vorkommt. Nach einer Ordnung in der Aufeinanderfolge der Abschnitte, nach einer übersichtlichen Zusammenstellung des Gleichartigen, nach einem Plane, welcher zugleich Grenzen und Maß für den Umfang der Sammlung darbieten könnte, sieht man sich vergeblich um. Zu den 374 Abschnitten kommen noch 24 von einer anderen Hand geschriebene hinzu und zu weiteren Zusätzen, sowohl zu den einzelnen Abschnitten als auch zu der ganzen Sammlung, fordern Anlage und Zweck des Buches selbst auf. Es konnte z. B. nicht ausbleiben, daß im Laufe der Zeit und bei häufigem Gebrauche des Buches die vielen unvollständigen Verzeichnisse erweitert und vervollständigt wurden. Herr Frensdorff hat mir mitgetheilt, daß früher Professor Bödiger und jetzt Professor Hupfeld ihn auf eine in Halle befindliche Handschrift unseres Buches aufmerksam gemacht hat, und wenn wir auch nicht dem Ergebnisse der genaueren Untersuchung vorgreifen wollen, so zweifeln wir doch nicht, daß diese Handschrift, sollte sie einer späteren Zeit als die Pariser (über deren Alter Herr Frensdorff gar nichts sagt) angehören, Erweiterungen, Zusätze, Vervollständigungen unseres Buches enthalten wird. R. Jacob ben Chajim, welcher zuerst die handschriftlich vorhandene Masora für den Druck zusammengestellt hat, hat unser Buch wahrscheinlich nicht benutzt, aber er hat Sammlungen gebraucht, in welchen der bei weitem größte Theil unseres Buches, außerdem noch eine Masse anderer masoretischer Bemerkungen vorhanden war. Und hier ist nun zu beachten, daß Zusätze und Vervollständigungen schon bei nicht wenigen Abschnitten unseres Buches angetroffen werden, welche aber ausdrücklich als solche, die zu der Masora nicht gehören, bezeichnet sind, während sie von R. Jacob ben Chajim ohne Weiteres zugleich mit anderen Zusätzen in den Text der Masora hineingestellt sind. Die zu der überlieferten Sammlung der masoretischen Bemerkungen hinzukommenden Zusätze und Vervollständigungen wurden also zunächst als solche kenntlich gemacht und bezeichnet, im Laufe der Zeit aber gewannen sie gleiches Ansehen mit den von früher her überlieferten Bemerkungen und wurden mit zur Masora gerechnet. Durch diesen sich durch Jahrhunderte hindurchziehenden Proceß ward die Masora fortwährend erweitert. Indem R. Jacob ben Chajim nicht zuerst, sondern nach dem Vorgange von Bibelhandschriften die masoretischen Bemerkungen dem Bibeltexte hinzufügte,

mußte er den Inhalt solcher Sammlungen, wie unser Buch sie darbietet, auf die einzelnen Bücher und Stellen der Bibel vertheilen, woraus es sich erklärt, daß nicht selten dasselbe Verzeichniß an 2 oder 3 verschiedenen Stellen, ja noch häufiger wiederholt wird, daß das eine Mal die Verzeichnisse vollständiger mitgetheilt sind als das andere Mal, daß Ueberschriften und Verzeichnisse nicht immer zusammenstimmen, die ursprüngliche Reihenfolge innerhalb der Verzeichnisse nicht festgehalten wird und die Belegstellen nicht selten unvollständig und ungenau angegeben sind. Unser Buch bietet uns nun Verzeichnisse und Bemerkungen in ursprünglicher Ordnung und sehr oft in größerer Vollständigkeit dar, so daß wir mit seiner Hilfe Verwirrungen, Unordnungen, Verstümmelung der Angaben in der gedruckten Masora erkennen und Fehlerhaftes verbessern können.

Der Herausgeber behält sich die Veröffentlichung weiterer Untersuchungen über die Masora vor, in welchen er auch versuchen wird, das Verhältniß der Masora magna, die in eigenen Sammelwerken vorhanden und in Verbindung mit dem biblischen Texte als Masora marginalis und finalis abgedruckt ist, zu der Masora parva (auf dem mittleren Rande der Columnen) festzustellen. Vorläufig spricht er sich nur kurz dahin aus, daß es ihm zweifelhaft sei, ob die seit Elias Levita ziemlich allgemein geltende Ansicht, der gemäß die Masora parva ein Auszug aus der Masora magna sein soll, für die richtige gehalten werden dürfe. Aber zweifelhaft kann die Sache doch überall nicht sein, da es klar vorliegt, daß die Masora parva Manches enthält, was in der Masora magna gar nicht vorkommt. Aber freilich ist es uns noch nicht gestattet, das Verhältniß der einen zu der anderen in sicherer Weise zu bestimmen.

Nach den p. XI. §. 9. gegebenen Nachweisungen war unser Buch schon im 12. Jahrhundert vorhanden. Aus dem hohen Ansehen, in dem es damals stand, darf man schließen, daß es seit längerer Zeit in Gebrauch war. Auf die Frage, wann es abgefaßt oder zusammengestellt ist, geht Herr Frensdorff nicht ein und sie wird sich auch wohl bis jetzt nicht beantworten lassen. Die Ueberschriften der einzelnen Abschnitte sind in einer aramäischen Sprache geschrieben, die ziemlich rein ist, denn nur selten kommen hebräische Formen vor; griechische Wörter finden sich hie und da, z. B. S. 121. ἀνδρογυνος, lateinische nicht; vom Einflusse der arabischen Sprache und der sprachwissenschaftlichen Werke der Araber habe ich nirgends eine Spur angetroffen, aber Erscheinungen dieser Art sind an und für sich unsichere Kennzeichen des Alters und ihre Unsicherheit nimmt zu, wo, wie in diesem Falle, die ursprüngliche Heimath, ich meine den Entstehungsort des Buches, unbekannt ist. Vielleicht können für die Bestimmung der Entstehungszeit grammatische Benennungen, z. B. die Namen der Vocale, später einmal einen Halt gewähren; jetzt können wir sie für solchen Zweck noch nicht verwerten, da wir nicht im Stande sind, sie in einen festeren Zusammenhang der Geschichte der Grammatik und grammatischer Ausdrücke hineinzubringen.

Christliche Theologen sind dem Herausgeber zu großem Danke verpflichtet, denn er hat mit großem Fleiße und, wir möchten sagen, masoretischer Unermüdlichkeit Erklärungen und Nachweisungen hinzugefügt, welche den leichtesten und bequemsten Gebrauch des Buches gestatten. Durch die Uebersetzung der Ueberschriften werden viele räthselhafte Angaben in denselben verständlich; statt der undeutlichen Citate hat der Herausgeber überall die bei uns gebräuchliche Zäh-

lung der Capitel und Verse angewandt; in den Bemerkungen zu den einzelnen Abschnitten ist die gedruckte Masora sorgsam verglichen; dabei sind zugleich sehr viele jüdische Schriften herbeigezogen, aus denen viele werthvolle Angaben mitgetheilt sind. Kurz, überall erkennt man die Thätigkeit eines Mannes, welcher mit seltener Ausdauer sich mit der Masora beschäftigt hat, sie so genau kennt wie schwerlich ein Anderer unter unseren Zeitgenossen und mit seinen Kenntnissen den Bedürfnissen derer, die nur selten Veranlassung haben, ihr dunkles Gebiet zu betreten, entgegenzukommen bereit ist.

Ueber den Gewinn, den wir aus diesem Buche ziehen können, werden die Meinungen weit auseinandergehen. Es kommt auf das Interesse an, welches man an der Masora und den auf den biblischen Text sich beziehenden Arbeiten der Juden überhaupt nimmt. Auf jeden Fall ist es von großer Bedeutung, daß dieses Buch Mittel und Wege zeigt, die Art und Weise, die Eigenthümlichkeit und die Zwecke der Masora leicht und ohne große Vorarbeiten kennen zu lernen. Es versteht sich auch von selbst, daß viele Angaben für die kritische Feststellung der Lesarten der Bibel, für die Herstellung einer richtigen Vocalisation und Punctuation und für die richtige Würdigung vereinzelt dastehender sprachlicher Erscheinungen, andere wiederum für die Geschichte des biblischen Textes verwerthet werden können. Dabei ist Vorsicht nothwendig, da die Verschiedenheit der masoretischen Bemerkungen in Rechnung zu bringen ist. Es werden z. B. im 168. Abschnitte 18 Wörter oder Sätze aufgezählt, die Esra umgeformt hat, während nach anderen Angaben (vergl. Geiger, Urschrift, S. 311.) diese 18 Stellen, die schon in der Odeßsaer Handschrift aus dem Jahre 916 angetroffen werden, durch ein Tiquun Soferim umgestaltet sind. Wir bemerken noch, daß in unserem Buche in der Reihenfolge der Bücher des Alten Testaments gewöhnlich Jesaja auf Jeremia und Ezechiel folgt, die fünf Megillot bald vor den Psalmen, bald vor der Chronik stehen, bisweilen aber auch zerstreut unter den Hagiographen vorkommen.

Göttingen.

Bertheau.

Geschichte der apologetischen und polemischen Literatur der christlichen Theologie.

Geschichte der apologetischen und polemischen Literatur der christlichen Theologie, von Dr. Karl Werner, Canonic. theol. an der bischöflichen Kathedrale zu St. Pölten und Prof. im bischöflichen Seminar daselbst. Zweiter Band. Schaffhausen, Hurter, 1862. XVI und 695 Seiten.

Der erste Band dieses Werkes ist uns nicht zu Gesicht gekommen. Im vorliegenden zweiten behandelt der Verfasser Buch IV.: den Kampf der kirchlichen Rechtgläubigkeit gegen die falsche und häretische Lehrbildung auf dem Gebiete der christlichen Gottes- und Dreieinigkeitslehre bis zum Abschluß der kirchlichen Trinitätslehre in der patristischen Epoche (sic!), Buch V.: die christologischen und damit zusammenhängenden Streitigkeiten bis einschließlic zum adoptianischen; Buch VI.: Lehrstreitigkeiten des patristischen Zeitalters in Beziehung auf den Begriff der Kirche, Sacrament, kirchlichen Gottesdienst; Buch VII.: Strei-

tigkeiten über Sünde und Gnade, Schuld und Verdienst, Erwählung und Vorherbestimmung (bis zum Gottschall'schen Streite). Protestantische Leser werden dem Buche einen höheren Werth nicht zuschreiben können als den einer fleißigen und anspruchslosen Materialiensammlung, zu welcher man freilich eine geschichtliche Anschauung von der Bedeutung der kirchlichen Lehrentwicklung, von ihren treibenden Principien schon hinzubringen muß, um die immerhin dankenswerthen Referate aus der apologetischen und polemischen Literatur der Kirchenväter verwerten zu können; denn solche Referate, in denen eine Art Dogmengeschichte gegeben wird, hat man hier vor sich, nicht, wie man nach dem Titel schließen müßte, eine Literaturgeschichte. Die Resultate der dogmengeschichtlichen Forschung protestantischer Theologie existiren für den Verfasser so gut wie gar nicht, er bleibt aber auch hinter den tiefer gehenden katholischen Forschungen auf diesem Gebiete zurück, und nicht etwa nur die Häretiker werden nicht in den von ihnen vertretenen Gedanken gewürdigt, sondern auch die Vertreter der kirchlichen Lehre lernt man nur in ihren einzelnen polemischen Äußerungen, nicht aber nach ihren organischen Anschauungen vom kirchlichen Dogma und nach ihrer Stellung in der Entwicklung des kirchlichen Gedankens recht würdigen.

Grumbach.

W. Möller.

Das Leben Muhammed's nach den Quellen populär dargestellt von Theodor Nöldeke. Hannover, C. Rümpler, 1863. VIII u. 191 S.

Eine außerordentlich dankenswerthe Schrift, welche Allen, denen es darum zu thun ist, über Muhammed nach seinem ganzen Wesen und Wirken ins Klare zu kommen, nicht genug empfohlen werden kann.

Der Verfasser der gelehrten und gekrönten Preisschrift „Geschichte des Quorān“ (Göttingen 1860) war ganz der Mann dazu, auch diese populäre Schrift zu schreiben. Dieselbe zerfällt in sieben Abschnitte, welche handeln: 1) von Muhammed's Leben bis zu seinem prophetischen Auftreten; 2) von Muhammed's prophetischem Auftreten bis zu seiner Flucht nach Medina; 3) von der Flucht bis zur Schlacht am Uhud; 4) von der Schlacht am Uhud bis zur Belagerung Medina's; 5) von der Belagerung Medina's bis zur Einnahme Mekka's; 6) von der Einnahme Mekka's bis zum Tode Muhammed's; 7) von Muhammed's Charakter. Dieser letzte Abschnitt ist besonders bedeutend. Nöldeke ist der Ansicht, daß Muhammed, der so Außerordentliches gethan habe, nicht ein gewöhnlicher Betrüger gewesen sein könne; es sei vielmehr von ihm anzunehmen, daß er von dem Beruf überzeugt gewesen sei, seine Mitmenschen durch Befehre zum wahren Glauben vor ewiger Strafe zu retten und der himmlischen Freuden theilhaftig zu machen. Die Fehler Muhammed's findet Nöldeke gegründet in seiner Auffassung des Prophetenthums, in dem Mangel eines streng sittlichen Bewusstseins, in der Unklarheit seiner Denkweise über rein geistige Dinge bei großer praktischer Klugheit und noch besonders in dem Charakter seines Volkes und der Vorderasiaten überhaupt, wobei er an König David erinnert, bei dem es neben den edelsten Eigenschaften auch nicht an sehr schlimmen, z. B. Grausamkeit und Hinterlist, gefehlt habe.

Daß Nöldeke nicht alle Ansichten Sprenger's, des Verfassers des großen Werkes: „Das Leben und die Lehre des Muhammed“, theilt, finden wir ganz

natürlich; wenn er aber auf S. 4. contra Sprenger bemerkt, es bedürfe zur Erklärung von Muhammed's Religionsstiftung nicht der Annahme von künstlich verbreiteten geheimen Secten (wie der Rafusier und Hanyse) mit eigenen Literaturen, worüber eben Sprenger im ersten Capitel seines Werkes, S. 13—134., ganz neue und höchst interessante Mittheilungen gemacht hat, so möchten wir ihm entgegenhalten, daß er in diesem Punkte wohl zu der Ansicht Sprenger's sich hätte bekennen dürfen.

Rottweil a. N.

Ph. Wolff.

Denkmäler deutscher Poesie und Prosa aus dem VIII.—XII. Jahrhundert.

Vorbemerkung. Das Erscheinen der unter diesem Titel von Professor K. Müllenhoff in Berlin und Dr. W. Scherer, jetzt in Wien, herausgegebenen Sammlung (Berlin, Weidmann'sche Buchhandlung, 1864. gr. 8. XXXV und 548 Seiten) veranlaßte den einen der Herausgeber, in einem Freundeskreise über die Resultate, die namentlich sein Mitarbeiter bei der Bearbeitung der prosaischen Denkmäler erzielt hat, zu referiren. Bei dem Interesse, das diese Resultate ohne Zweifel für die theologische Welt haben, hat es der Redaction dieser Zeitschrift wünschenswerth geschienen, jenes Referat ihrem Leserkreise mitzutheilen, auch nachdem Dr. Scherer selbst schon in einer kleinen Schrift: „Ueber den Ursprung der deutschen Literatur“ (Berlin 1864) eine ähnliche Uebersicht gegeben.

Bonifaz und König Pippin hatten die Organisation der Kirche, ihre hierarchische Ordnung in Deutschland durchgeführt. Im Uebrigen aber war noch so gut wie Alles zu thun, als Karl der Große zur Regierung gelangte. Der Klerus befand sich in dem Zustande der tiefsten Barbarei und Unwissenheit, das Volk war wohl dem Namen und der Taufe nach christlich, aber ohne Unterweisung und daher ohne Kenntniß der wesentlichsten Lehren des Christenthums. Doch scheint Karl in den ersten Jahren seiner Regierung noch an keine Besserung dieser Zustände gedacht zu haben; sein erstes uns erhaltenes Capitulare von c. 770 wiederholt nur ältere Bonifazische Bestimmungen, die Verbote des Waffentragens und der Jagd für die Geistlichen, die Abstellung der Paganien im Volke u. dergl. Vielleicht hat der erste Zug nach Italien im Jahre 774 zuerst höhere Pläne bei ihm angeregt; damals zog er wenigstens den Grammatiker Paulinus an sich, beschenkte ihn auch 776 mit Landgütern und erhob ihn bald zum Patriarchen von Aquileja, in welcher Stellung er sich später als einer der einflußreichsten Männer der Zeit erwies (vergl. auch Denkm. S. 443. 516.). Auf's Deutlichste und Bestimmteste tritt dann mit dem zweiten Zuge nach Italien (781—782) der Gedanke, durch Anknüpfung an die kirchliche und profane Literatur des alten Römerreichs eine neue literarische Bildung im Frankenreiche zu begründen, hervor. Alcuin, Paulus Diaconus, Petrus von Pisa und Andere wurden berufen, dem Paulus Diaconus die Zusammenstellung eines neuen *Homiliariums*, das die alten, grenlich verwilderten Textbücher und Sectionarien, die sich im Gebrauch der Kirche befanden, bald ersetzte, aufgetragen und am Hofe selbst eine Schule eingerichtet, um aus der Jugend des Reiches, zumal der

vornehmeren, die nach alter Sitte zur Erziehung und Ausbildung an den Hof gesandt wurde, die Kräfte für die Verbreitung und Fortpflanzung der neuen Bildung zu gewinnen. Wie Karl selbst und die Seinigen an den Uebungen Theil nahmen, ist bekannt. Die Schule erlitt auch wohl keine Unterbrechung, als Alcuin nach England und schon 787 Paulus nach Italien zurückkehrte; ebenso wenig, als Alcuin später in Tours eine neue Pflanzstätte gründete, die dann bald die meisten Abteien und Bisthümer mit ihren Zöglingen versorgte.

Weitere Schritte schlossen sich dann an Karl's dritten Römerzug. Er erhielt damals die Kanonessammlung des Dionysius Exiguus vom Papst Hadrian, sammelte von Neuem Lehrer der Grammatik, Mathematik und des Gesanges und dachte offenbar an eine immer vollständigere und gründlichere Einführung des römischen Kirchenwesens in den Ländern diesseit der Alpen. Nach seiner Rückkehr erließ er zunächst die *Encyclica de literis colendis*, worin er die Metropolitane, Bischöfe und Äbte seines Reiches auf die arge Vernachlässigung des literarischen und grammatischen Studiums und die daraus für das Verständnis der heiligen Schrift entspringende Gefahr aufmerksam machte und auf fleißigere Studien und Verbesserung des Unterrichtes durch geeignete Lehrer drang. Dann folgte das Capitulare vom 23. März 789, das eine sehr ausführliche, auf Grund der Kanones entworfene, kirchliche Gesetzgebung enthält und auch schon die Unterweisung der Laien bestimmter ins Auge faßt, indem es an die Geistlichen die Forderung stellt, nicht nur den Glauben, das Paternoster und das Gloria patri selbst ordentlich zu verstehen, sondern auch darüber sowie über die im Galaterbrief 5, 19—21. genannten Haupttünden dem Volke zu predigen, um Allen zum Verständnis zu verhelfen.

Weitere Maßregeln nach dieser Seite hin erfolgten noch, als endlich Karl von seiner vierten Romfahrt als römischer Kaiser zurückkehrte. Noch im November 801 wurde eine allgemeine „Examination“ über den Bildungsstand des Klerus und der Laien durch das ganze Reich angeordnet und die Priester angewiesen, jedem Gliede ihrer Gemeinden, Männern, Weibern und Kindern, das Paternoster und Credo einzulüben, so daß Jeder es aussagen könne, und Niemanden als Taufzeugen zuzulassen, der nicht beide Formeln, natürlich in ihrer lateinischen Fassung, inne habe. In den nächsten Jahren, 802, 803 und 805, wurden dann diese Verordnungen bestätigt und wiederholt eingeschärft, ja zuletzt diejenigen, die das Auswendiglernen unterließen, sogar mit Stockschlägen und Faßten als Strafe bedroht. Solche Strenge mußte sich freilich bald als fruchtlos und unausführbar erweisen. Als daher im Jahre 813 das Concil von Mainz auf die Erneuerung der Verordnung antrug, zugleich aber das Auswendiglernen der Formeln auch in der Muttersprache gestattet haben wollte, versagte der Kaiser beiden Anträgen die Bestätigung und begnügte sich mit dem Bescheide (Pertz, Leg. I, 190. c. 18.), *ut unusquisque compater vel proximus filiolos spirituales catholice instruat, qualiter coram Deo rationem reddet*, was sogar fast wie eine Ermäßigung oder Milderung der Forderung von 801 aussteht (vergl. Denkm. S. 443.).

Dessenungeachtet ist der Stufengang, den Karl's Maßregeln nahmen, deutlich erkennbar. Sich selbst und seine nächste Umgebung sucht er zuerst in den Besitz einer besseren literarischen Bildung zu setzen und diese dann der gesammten Geistlichkeit mitzutheilen, die Hebung des Klerus aber ist ihm wieder nur

ein Mittel, um christliche Lehre und geistliche Unterweisung im ganzen Volke zu verbreiten. Die Reihenfolge der Beschlüsse und Verordnungen in den wichtigen Jahren zu Anfang des neunten Jahrhunderts hat Dr. Scherer erst genauer festgestellt, aber zugleich die ganze Geschichte der Bestrebungen Karl's des Großen uns um Vieles näher gerückt durch die Nachweisung, daß die nächste Wirkung seiner Anordnungen uns noch in einer Reihe von schriftlichen Denkmälern, den ältesten unserer Muttersprache, vorliegt.

Seit alten Zeiten waren in der christlichen Kirche catechetische Formeln bei der Taufe üblich, mit denen man dem zum Christenthum Uebertretenden oder bei der Kindertaufe dem Paten des Täuflings eine Abkündigung des Heidenthums und ein kurzes Bekenntniß des christlichen Glaubens abfragte. Solche Formeln waren natürlich auch schon vor Karl dem Großen in Deutschland in Gebrauch, obgleich Bonifaz in Bayern, wo es damals mit dem Christenthum verhältnißmäßig noch am besten stand, Priester fand (Denkm. S. 445.), die sich um dergleichen nicht kümmerten, geschweige denn um andere Dinge der Christenlehre. Die Fragen und Antworten mußten nothwendig in der Volkssprache geschehen, aber es ist uns keine ältere Aufzeichnung erhalten als die altsächsische Formel (Denkm. no. LL.), die aus Fulda stammt und hier auch ohne Zweifel auf Grund einer hochdeutschen entworfen, um die Namen der drei vornehmsten Sachsen-götter vermehrt und von fuldischen Priestern und Mönchen seit 772 bei der Bekehrung der Sachsen gebraucht wurde. Die hochdeutsche, fränkische Formel (LII.), in zwei Aufzeichnungen aus Fulda und Speier erhalten, war seit dem Anfang des neunten Jahrhunderts in der Mainzer Diocese in Gebrauch und stimmt auch mit dem am kaiserlichen Hofe geltenden Taufritual. Vielleicht wurde ihre Abfassung veranlaßt durch den Beschluß einer Mainzer Synode vom Jahre 803, wodurch Priestern, die wohl in Folge der Verordnungen vom Jahre 801 anfangen, auch die Abrenuntiation und Confessio bei der Taufe lateinisch abzufragen, die Abfragung in der Volkssprache bei Strafe der Remotion vom Amt geboten wurde. Ein Fragment endlich (LIII.), das aus einem steiermärkischen Kloster stammt, mag als ein Rest eines ähnlichen, nicht viel jüngeren Taufgelöbnisses aus der Salzburger Diocese angesehen werden, obgleich es auch einem *ordo ad dandam poenitentiam* angehört haben kann.

Die wenigen Fragen dieser Formeln enthalten ungefähr Alles, was man im achten Jahrhundert von einem ungelehrten Christen zu wissen verlangte. Anders wurde das mit Karl dem Großen und seinen Forderungen. Als 789 die Geistlichen angewiesen wurden, das Vaterunser und den Glauben nicht nur selbst zu verstehen, sondern auch dem Volke zu predigen und auszulegen, wurden Uebersetzungen schon für den Unterricht in den Klosterschulen nöthig. In St. Gallen wurde damals eine solche (LVII.) mit all' der Rohheit angefertigt, durch die sich das Kloster im achten Jahrhundert und noch in den ersten Jahrzehnten des neunten auszeichnete; z. B. wird gleich im Anfange des Vaterunfers *sanctificetur* als *sanctifica* und im Anfang des Glaubens *creatorem* als *creaturam* genommen und Gott nun „Geschöpf“ Himmels und der Erden genannt. Wenn es so mit dem Verständniß des Latein bei den Geistlichen stand, so mag man daraus abnehmen, was erst aus den Predigten und Auslegungen vor dem Volke wurde, die Karl der Große ihnen zumuthete. Aber um Vieles besser, wenn auch nicht fehlerfrei, gerieth eine Arbeit, die man damals in Weissenburg an der

Lauter, auf der Südgrenze Franciens und der Speierer Diöcese, ausführte. Hier begnügte man sich nicht mit einer einfachen Uebersetzung des Vaterunsers und des apostolischen Glaubens, sondern brachte in genauem Anschluß an die königliche Verordnung einen vollständigen deutschen Katechismus (LVI.) zu Stande, indem man dem Vaterunser noch die Uebersetzung einer geistlichen Auslegung jeder einzelnen Bitte (zum Behuf der „Predigt“), ferner das Verzeichniß der Hauptsünden nach Gal. 5, 19—21. und dem apostolischen das athanasische Glaubensbekenntniß (die *fides catholica* der Verordnung), endlich auch noch eine Verdeutschung des Gloria in excelsis, worauf man die Worte der Verordnung: *ut „gloria patri“ cum omni honore apud omnes cantetur*, bezog, hinzufügte. Am glücklichsten und besten gelang die Uebersetzung eines Paternosters mit Auslegung in Freising (LV.), doch ist dies Stück in der uns vorliegenden Gestalt noch in anderer Beziehung merkwürdig und wichtig. Die Verordnungen von 801 und 802 verlangten von den Laien die Erlernung des Paternosters und des Credo. Unmittelbar darauf bezieht sich ein anderes, aus Freising stammendes, althochdeutsches Denkmal, die sogenannte *Exhortatio ad plebem christianam* (LIV.), worin die erwachsenen Glieder der Gemeinde ganz der Verordnung gemäß und mit ausdrücklicher Berufung auf das kaiserliche Gebot ermahnt werden, die beiden Hauptstücke auswendig zu lernen und ihre Tauffinder darin zu unterweisen. Das lateinische Original dieser Ansprache ist, wie Scherer zeigte, aus den Verhandlungen im November 801 selbst hervorgegangen, nachdem der ursprüngliche Entwurf, der bloß die Erlernung des Glaubens ins Auge faßte, einige dem weitergehenden Beschluß der Majorität oder dem Entscheide des Kaisers entsprechende Zusätze erhalten hatte. Die Art aber, wie die Einklebung der Stücke mit dem Volke geschah und wie man diesem zu einem Verständniß des lateinischen Textes zu verhelfen suchte, sieht man an dem Freisinger Paternoster (LV.), das der neuen Verordnung angepaßt wurde, indem man in die deutsche Uebersetzung und Auslegung die einzelnen Bitten des lateinischen Textes an ihrem Orte einschaltete.

Das sind nun die ältesten Urkunden, man darf wohl sagen, der deutschen Kirche, die ehrwürdigen Zeugen und Zeugnisse der Bemühungen, durch die zuerst unserem Volke ein Verständniß der Gaben und Lehren des Christenthums eröffnet wurde. Wie gering sie scheinen, sie sind doch wichtiger und historisch bedeutamer als händereiche Werke der gelehrten Theologen der Zeit. Eine reiche Entwicklung knüpft sich an sie, wenn auch der große Kaiser, der in seinem Eifer gern schon Früchte gesehen hätte, als kaum noch der Acker für die Aussaat angebrochen war, in seinen letzten Jahren halb an dem Erfolg seiner Bemühungen verzweifeln mochte, wie der vorhin angeführte Bescheid von 813 vermuthen läßt. Durch die Predigt, die sich im achten und neunten Jahrhundert eigentlich allein in der Hand der Bischöfe befand, kam ihm seine Geistlichkeit in der Verbreitung der christlichen Lehre und in der Unterweisung des Volkes wenig zu Hülfe. Alcuin erkannte den Mißbrauch, der die Priester und Diaconen von der Predigt ausschloß, und drang bei dem Kaiser auf Abhülfe. Aber so lange der Klerus ohne rechte Bildung war, ließ sich wenig erreichen. Erst 813, im Jahr vor des Kaisers Tode, beschlossen zu gleicher Zeit die Concilien zu Mainz, Rheims und Tours, daß die Bischöfe die Homilien und Sermonen der Väter, die an Sonn- und Festtagen in der Kirche verlesen wurden,

dem Volke in seine Sprache übersetzen sollten, und der Kaiser genehmigte diesen Beschluß (Pertz, LL. I, 190. c. 14. De officio praedicationis, ut juxta quod intellegere vulgus possit assidue fiat). Aber noch 847 ließ Erzbischof Hraban von Mainz den Beschluß der Synode von Tours (der das älteste sichere Zeugniß für den Namen unserer Volkssprache giebt) wiederholen, ut quilibet episcopus easdem homilias aperte transferre studeat in rusticam romanam linguam aut theotiscam, quo tandem cuncti possint intellegere quae dicantur, und, wie es scheint, mit nicht besserem Erfolge. Nur zwei Homiliensammlungen finden wir im neunten Jahrhundert mit einzelnen wenigen deutschen Glossen versehen und erst mit dem zehnten die Homilien Gregor's des Großen häufiger glossirt (Raumer, Einwirkung des Christenthums auf die althochdeutsche Sprache, S. 111 f.). Bernold, Bischof von Straßburg von 821 bis 840, der, von Geburt ein Sachse, in Reichenau und am Hofe Karl's des Großen gebildet war, wird im neunten Jahrhundert allein als deutscher Prediger und populärer Bibelausleger gerühmt¹⁾. Die Entwicklung setzte zunächst auf einem ganz anderen Punkte an. Das Sündenverzeichnis des Weissenburger Katechismus weist schon hin auf die Beichte. An die Stelle der dürren Aufzählung aber traten schon mit dem neunten Jahrhundert ausführliche Beichtformeln, von denen die altfächische, Fuldaer, Mainzer und Reichenauer Beichte (LXXI—LXXIV.) näher unter einander verwandt, ja nur verschiedene Gestaltungen eines Textes sind, während die bayerische (LXXVI.), die schon das alte St. Emmeramer Gebet (LXXVII.) voraussetzt, und ebenso die Würzburger (LXXV.) jede für sich auf ein besonderes lateinisches Original zurückgehen, das jedoch nur für die letzte nachgewiesen werden konnte. Die allgemeine Beichte, die zur sonntäglichen Liturgie gehörte und sich an die Predigt anschloß, mußte, auch wenn diese sich bloß auf die Verlesung einer lateinischen Homilie beschränkte, nothwendig mit dem Volke in seiner Sprache abgehalten werden und bald auch die übrigen zu derselben liturgischen Handlung gehörenden Stücke nach sich ziehen. Bald mehr, bald weniger vollständige deutsche Formulare (LXXXVII—XCIX.), die die Beichte in Verbindung mit ausführlicheren, freieren Fassungen des Glaubensbekenntnisses, dem Vaterunser und einem allgemeinen Gebet für die Kirche und ihre Glieder zeigen, zum Theil auch noch die Indulgenzformel und die nöthigen Zwischenreden und Verbindungsstücke hinzufügen, liegen dafür aus dem elften und zwölften Jahrhundert vor. Es ist aber nicht zu bezweifeln (vergl. Denkm. S. 512. 513.), daß diese erste Gestaltung eines deutschen Gottesdienstes noch ins zehnte Jahrhundert zurück und zwar, wie es scheint, von Bayern ausgeht, woher auch die meisten Formulare stammen. Die Rückwirkung auf die Predigt konnte darnach nicht lange ausbleiben. Wie die Kirche im elften Jahrhundert es wagen konnte, den Kampf um die Oberherrschaft mit der weltlichen Macht aufzunehmen, begreift man nur, wenn das kirchliche und religiöse Leben im Volk und in der Laienwelt tiefere Wurzel ge-

¹⁾ Esmold. Nigell. eleg. 1, 147 seqq. 155 seqq. (Pertz, M. G. 2, 519.): Quem Carolus, sapiens quondam regnator in orbe, Doctrinae studiis imbuat atque fide, Saxona hic equidem veniens de gente sagaci. — Barbara lingua, sibi scripturae nescia sacrae, Ni foret antistes ingeniosus ei. Hic populo noto scripturas frangere verbo Certat et assiduo vomere corda terit, Interpres quoniam simul atque antistes habetur: Sic monitando gregem ducit ad astra suam."

schlagen und einen breiteren Boden gewonnen hatte. Zeugniß dafür geben jene Menge von Glaubens- und Beichtformeln, von denen sich z. B. die Bamberger (XCI.) zu einer eigenthümlichen, in ihrer Art fast bewunderungswürdigen Beredsamkeit erhebt. Von den übrigen prosaischen Stücken der Sammlung kann man auch noch das Gebet des Otloh von Regensburg (LXXXII.), ein anderes aus Klosterneuburg (LXXXIII.) und die aus einer Homilie Gregor's des Großen übersehten geistlichen Rathschläge (LXXXIV.) dafür anführen. In dieselbe Zeit, d. h. noch ins elfte Jahrhundert, fällt dann auch die erste Verdeutschung oder deutsche Bearbeitung Gregorianischer Homilien (LXXXV. LXXXVI.), die wiederum aus Bayern oder doch der Salzburgerischen Erzdiocese stammt, und dieser folgen bald im nächsten Jahrhundert andere Sammlungen, die zwar auch nur Bearbeitungen älterer und neuerer lateinischer Homilien enthalten, aber schon für den praktischen Gebrauch der Welt- und Leutpriester bestimmt waren und zu dem Freiwerden der deutschen Predigt hinüberleiten. Selbständig productiv wird sie bekanntlich erst im dreizehnten Jahrhundert mit dem Auftreten der Dominicaner und Franciscaner. Aber sobald sich die Predigt nur des deutschen Wortes bemächtigte, so war damit ein wesentlicher Theil des sonntäglichen Gottesdienstes der Volkssprache gewonnen, und sowie sich dieser, Predigt, Glaubensbekenntniß, Beichte, Gebet und die übrigen Formeln umfassend, im elften Jahrhundert zuerst festgestellt hatte, so erhielt er sich dann durch das ganze übrige Mittelalter (Denkm. S. 530—533.).

So weit läßt die vorliegende Sammlung der „Denkmäler“ die Wirkung und die Erfolge, die die Maßregeln Karl's des Großen nach und nach gewannen, nach dieser Seite hin übersehen. Aber auch nach anderen Seiten hin bietet sie der Betrachtung das nöthige Material oder gewähren die Untersuchungen, die sich daran anknüpfen ließen, dafür neue Haltpunkte. Die Anfänge unserer deutschen Literatur hängen so nahe mit Karl's Bemühungen um die Hebung des Klerus und der gesammten Kirche zusammen, daß ihre älteste Geschichte zugleich ein wesentlicher Theil der Geschichte der deutschen Kirche ist.

Für die ältesten hochdeutschen Sprachdenkmäler gelten zwei kleine Vocabularen, der sogenannte Vocabularius St. Galli und die „Casseler Glossen“. Beide haben keinen literarischen, sondern offenbar nur den mehr praktischen Zweck, Fremde mit den ersten nothwendigsten Vocabeln für den Verkehr mit Deutschen bekannt zu machen, und zwar ist der Sangallische Vocabularius in den Händen von Briten und Angelsachsen gewesen, während die „Casseler Glossen“, die aus Bayern stammen, zunächst für Romanen aus Frankreich bestimmt waren. Da aber der Verkehr mit der Fremde auch nach der Bekehrung des Volkes in den deutschen Klöstern fortbauerte, ja unter Karl dem Großen und durch seine Reformbestrebungen sogar einen neuen Aufschwung nahm, so können diese Noth- und Hilfsbüchlein auch sehr wohl erst gegen Ende des achten oder zu Anfang des neunten Jahrhunderts angelegt sein, und daß die uns vorliegende Aufzeichnung der „Casseler Glossen“ wenigstens nicht älter ist als vom Jahre 801/2, beweist die Verbindung, in der dieses Vocabular mit der Freisinger Uebersetzung der Exhortatio ad plebem (LIV.) überliefert ist.

Auch andere von unseren ältesten Sprachdenkmälern hat man bisher zu früh ins achte Jahrhundert hinaufgerückt. Scherer hat gewiß mit Recht die alte

alemannische Verdeutschung eines lateinischen Bibellexikons, die noch in drei zum Theil von einander abweichenden Abschriften vorliegt, mit Karl's Encyclica de colendis literis vom Jahre 787 in Verbindung gebracht, da diese zuerst auf grammatische Studien zu dem Zweck eines besseren Verständnisses der Bibel drang. Mit welcher Rohheit die Arbeit gemacht ist, mag man daraus abnehmen, daß z. B. Medi durch mitiläri (Mittler), Africus durch ur frosti, fama durch huncar übersetzt wird. Mit nicht minderem Recht hat Scherer ferner geltend gemacht, daß die Sangallische Interlinearversion der Benedictinerregel erst in Folge eines Beschlusses der Reichsversammlung vom März 802 angefertigt ist, wodurch den Aebten und Mönchen aufgegeben wurde, ihre Regel zu verstehen und fest im Gedächtniß zu behalten. Dem lateinischen Text ward Wort für Wort eine deutsche Uebersetzung, nach und nach von neun verschiedenen Händen, übergeschrieben. Auf diese Weise konnte der Unkundige allerdings ein Hilfsmittel zu einem allmählichen Verständniß des Latein erhalten, aber ein verständiges Deutsch ward durch solche Uebersetzungen nicht erreicht. Es kommt hinzu, daß diese Sangaller Arbeit kaum mit einer besseren Kenntniß des Latein unternommen ist als die alte Uebersetzung des Vaterunser und des Credo (LVII.). Besser gerieth in St. Gallen einige Jahre später eine ähnliche Verdeutschung der Psalmen, von der in Dillingen und München Bruchstücke aufgefunden sind, und ebenso entweder in Murbach im Elsaß, woher die Handschrift stammt, oder vielmehr in Reichenau (Denkm. S. 470.) zwischen 821—842 die von Jacob Grimm 1830 herausgegebene Verdeutschung von 26 Ambrosianischen Hymnen. In Reichenau hatte schon seit dem Anfange des Jahrhunderts die Schule unter Haito, dann unter seinem Schüler Wettin einen Aufschwung genommen und man war namentlich eifrig im Abschreiben und Sammeln von Handschriften und Büchern, deren man eine große und kostbare Menge zusammenbrachte. Seinen höchsten Glanz aber erreichte das Kloster erst durch den als Dichter und Gelehrter gleich ausgezeichneten Abt Walahfrid Strabus (842—849), einen Schüler des Hraban Maurus, der zuerst die von Alcuin begründete Klosterbildung nach Deutschland verpflanzt und in Fulda eine Schule gegründet hatte, die bald die deutschen Klöster mit neuen besseren Lehrern versorgte. Von zwei Schülern Hraban's, den Mönchen Hartmuat und Werinbrecht, datirt auch für St. Gallen seit dem Anfange der vierziger Jahre des Jahrhunderts eine neue, glanzreiche Epoche. Bald steckte hier das ganze Kloster voll von Gelehrten, lateinischen Poeten, geschickten Musikern und Künstlern. Aber erst gegen Ende des Jahrhunderts, nachdem dazu anderswo der Anstoß gegeben war, versuchte man sich hier in deutscher geistlicher Dichtung; Ratpert dichtete ein Lied über das Leben des heiligen Gallus (XII.) für das Volk und ein Anderer, vielleicht der kunsfreie Tuotilo, bearbeitete die Psalmen (XIII.) in deutschen Metren. In deutscher Prosa aber liegt uns aus dem achten und neunten Jahrhundert aus ganz Alemannien kaum ein einziger zusammenhängender Satz vor; jedenfalls können weder das Paternoster und Credo (LVII.) noch auch die Baseler Recepte (LXII.) gegen das Fieber und den Krebs, die vielleicht sogar beide von zwei des Hochdeutschen nicht ganz mächtigen Angelsachsen herrühren, für besondere Stylproben gelten.

In Bayern regte sich schon im achten Jahrhundert, noch ehe das Land dem Frankenreiche einverleibt wurde, namentlich in Freising, eine literarische Thätig-

zeit. Bischof Aribio (764—784) zeichnete hier die Legenden der Landesapostel, des heiligen Emmeram und Corbinian, auf, und seine beiden Diaconen Arn und Leidrat, von Karl dem Großen berufen, erwiesen sich bald in einflußreichen Stellungen den Bestrebungen ihres hohen Gönners sowie ihres Freundes und Lehrers Alcuin förderlich. An die Barbarei der Sangaller und Alemannen überhaupt reicht von den bayerischen Denkmälern nur die für den Schulunterricht eingerichtete Bearbeitung des *Carmen ad deum* (LXI.), die in einer Tegernseer Handschrift aus der zweiten Hälfte des neunten Jahrhunderts erhalten ist, aber, nach den Sprachformen zu schließen, älter sein muß. Die Bearbeitung, die das schon erwähnte lateinische Bibellexikon in Bayern wohl nicht viel später als in Alemannien erfuhr, die fälschlich sogenannten Frabanischen Glossen, zeugt von besserer Kenntniß des Latein als die alemannische. Alte, wenn auch spärliche, deutsche Glossen zum Donat und Priscian aus St. Emmeram in Regensburg, zu den Gedichten des Iuvenecus aus Freising und reichlichere Erläuterungen, die dem *liber de offic. eccles.* des Isidorus von Hispala auch in Freising beigezeichnet wurden, deuten auf Studien und Beschäftigungen, an die man zu gleicher Zeit in St. Gallen noch nicht dachte. Interlinearversionen kommen in Bayern außer etwa dem *Carmen ad deum* nicht vor. Daß man in Freising frühzeitig verständig zu übersetzen und deutsch zu schreiben gelernt hatte, beweist das Vaterunser mit Auslegung (LV.), dann auch der deutsche Text der Exhortatio (LIV.). Auch später, im neunten Jahrhundert, ging diese Geschicklichkeit in Bayern nicht verloren, wie man aus der Beichte (LXXVI.) und dem St. Emmeramer Gebet (LXXVII.) abnehmen kann. Aber die Studien führten dort zu keinen irgendwie bedeutenden Resultaten, wie in St. Gallen, und selbst die Thätigkeit unmittelbarer Schüler Alcuin's zu Anfang des Jahrhunderts in der Umgebung Arn's als Erzbischofs von Salzburg blieb ohne andere nachhaltige Wirkung als etwa auf die Verbesserung der Latinität.

In Franken, am mittleren Rhein und am Main, zeigt sich dagegen, wie es auch nicht anders sein konnte, zuerst und am unmittelbarsten die Wirkung der Bestrebungen, deren Mittelpunkt Karl der Große selbst und sein Hof war. So kümmerliche Nothbehelfe des Verständnisses und des Unterrichts wie die Interlinearversionen fallen hier nicht nur wie in Bayern aus, sondern es kommen auch nur sehr spärliche und gar keine größere glossographische Arbeiten zum Vorschein. Der Verfasser des Weissenburger Katechismus (LVI.) von 789 bemühte sich gleich, seine lateinischen Originale in einem verständlichen Deutsch wiederzugeben, und nicht anders hat man später in Franken übersetzt. In einer Fuldaer Urkunde vom Jahre 777 (LXIII.) ist das Deutsche sogar so musterhaft und vortrefflich geschrieben, daß man zweifeln kann, ob uns wirklich das gleichzeitige Original vorliegt. Dasselbe Lob aber wird man auch der zwei Jahre jüngeren Würzburger Markbeschreibung (LXIV.) ertheilen dürfen, obgleich uns diese beiden Urkunden nur in einer Abschrift aus dem Ende des zehnten oder Anfang des elften Jahrhunderts erhalten sind. Man dachte bald ernstlicher daran, der Muttersprache eine literarische Ausbildung zu geben und sie mehr zu einem dem Latein adäquaten Ausdrucksmittel zu erheben. Karl der Große selbst versuchte bekanntlich, die fremden, bei den Franken üblichen Monatsnamen durch Neubildungen aus dem Deutschen zu ersetzen und ebenso die Reihe der deutschen Windnamen nach der römischen Windrose zu vervollständigen, dann aber machte

er sich auch selbst an die Ausarbeitung einer deutschen Grammatik, eine Absicht, die sich nur begreift, wenn jener Gedanke einer literarischen Ausbildung und Erhebung der Volkssprache rege geworden war.

Unmittelbar aus diesem Gedanken und in richtigem Verständniß des Bedürfnisses der Zeit ist denn auch etwa in den letzten Jahren des achten oder den ersten des neunten Jahrhunderts, und zwar gewiß am Hofe selbst oder doch in nächster Beziehung zu demselben, eine zusammenhängende, wie nach Einem Plane von Einem oder Mehreren ausgeführte Reihe von Uebersetzungen entstanden, die sich nach den uns erhaltenen ziemlich zahlreichen Fragmenten vielleicht noch nicht einmal vollständig übersehen läßt. Aber übersezt wurde zuerst das Evangelium Matthäi, die ausführlichste Geschichte des Herrn, dann ein wahrscheinlich gleichzeitiger Tractat de vocatione gentium (LIX.), worin die gleiche Berufung aller Völker zu den Segnungen des Christenthums aus dem Alten und Neuen Testament deducirt und insbesondere die Frage wegen des Gebets in Uebereinstimmung mit einem Frankfurter Capitulare von 794, daß Gott nicht nur in den drei heiligen Sprachen, sondern in jeder anderen angerufen werden könne, entschieden wird; ferner das erste Buch der Schrift des Isidor von Hispala de fide catholica contra Judaeos, das die Hauptpunkte des christlichen Glaubens, die Göttlichkeit Christi und die Trinitätslehre nach dem Alten Testament erörtert und erhärtet; außerdem auch der sermo LXXVI. des heiligen Augustin (LX.), worin die Unfesten, Schwachen und Schwankenden im Glauben, d. h. für die Zeit die Menge der Neubefehrten und dem Heidenthum nur halb Entwachsenen, als ein nothwendiges Glied der Kirche hingestellt werden; endlich mindestens noch ein anderes Stück, dessen Inhalt und Herkunft sich nach dem uns erhaltenen kümmerlichen Ueberrest (Denkm. S. 465.) nicht füglich bestimmen läßt. Schon die Wahl dieser Stücke führt darauf, daß die Arbeit im Mittelpunkt der Bewegung der Zeit, am Hofe selbst oder in seinem nächsten Bereich entstanden ist. Dazu kommt ihre Verbreitung in die verschiedensten Theile des Reichs. Einige Capitel der Isidorischen Schrift sind in einer Handschrift, die aus dem Kloster des heiligen Anianus in Orleans stammt, erhalten, alles Uebrige aber in Fragmenten von Handschriften, die in Monsee bei Salzburg zu einer Zeit geschrieben sind, als der Erzbischof Hildebold von Köln, der Erzcapslan des Kaisers, dort (von 803 bis 814) die Abtei hatte. Vielleicht ist dieser sogar der vornehme Geisliche, dem der Uebersetzer des Evangeliums seine Arbeit nach der leider unvollständig erhaltenen Schlußrede (Denkm. S. 467.) zur Beurtheilung vorlegte. Der ursprünglich fränkische, deutsche Text ist in diesen Monseer Fragmenten in den bayerischen Dialect umgeschrieben. Ebenso aber hat man auch in alemannischer Gegend, zu Murbach im Elsaß, Spuren dieser Uebersetzungen gefunden. Sie sind mit solchem Geschick und zum Theil auch mit solcher Freiheit und mit durchweg so richtigem Verständniß des Originals gemacht, daß ihr Ursprung auch darum nur auf der hohen Schule der Zeit, am Hofe selbst oder in dessen Nähe, gesucht werden kann. Die Art, wie z. B. der Isidorische Tractat übersezt ist, kann geradezu als neu bezeichnet werden.

Vielleicht fehlte es für diese Thätigkeit bald an der nöthigen Aufmunterung, vielleicht auch an geeigneten Kräften. Nur noch von einer ähnlichen und vielleicht noch umfangreicheren und nicht minder trefflichen Arbeit ist uns ein Ueberrest geblieben, der Anfang einer fränkischen Uebersetzung der Lex Salica,

zu der ohne Zweifel eine Anordnung vom Jahr 801/802 (Denkm. S. 477.) Anlaß gab, wonach die Laien gefragt werden sollten, quomodo legem ipsorum (irò éuaa) sciant vel intellegant, und worauf der Kaiser dann nach den Worten der Annalen von Vorsch fecit in regno suo legi et tradi („erklären, auslegen“) unicuique homini legem suam. Man darf vermuthen, daß, wie in den alten Sammlungen der Volksrechte die Lex Salica gewöhnlich voran steht, so auch ihre Uebersetzung nur den Anfang einer Uebersetzung der übrigen machen sollte. Ob freilich diese große Arbeit ausgeführt ist, steht zu bezweifeln, weil in jenem Falle sich wohl später Spuren ihres Einflusses zeigen würden.

Aus der Schule Hraban's in Fulda, aber wahrscheinlich, als dieser (seit 842) schon dem Kloster nicht mehr vorstand, ging dann noch um oder gegen die Mitte des Jahrhunderts das ansehnlichste, umfangreichste der uns erhaltenen althochdeutschen Prosawerke hervor, die hochfränkische Uebersetzung der lateinischen Evangelienharmonie des Victor von Capua, deren ältestes Exemplar noch jetzt in Fulda als ein Erbstück des heiligen Bonifacius aufbewahrt wird. An dieser Uebersetzung verdient die Genauigkeit und Sicherheit des Verständnisses alles Lob, aber gegen die alte des Evangeliums Matthäi gehalten, ist die Art der Uebersetzung ein Rückschritt. Sie schließt sich so nahe an das lateinische Original an, daß sie sich von einer Interlinearversion nicht viel unterscheidet. Dazu mochte die Rücksicht auf die Schule verleiten. Kunstwerke haben die Uebersetzer des 8. und 9. Jahrhunderts überhaupt nicht geliefert, allein sie haben unsere Sprache zuerst in literarischen Gebrauch und zuerst in die Schule des Latein genommen. Eine Menge neuer Begriffe und Vorstellungen, die ihr bis dahin fremd gewesen waren, mußte sie jetzt auszudrücken lernen. Bei der Verdeutschung der speciell christlichen Begriffe konnte das verwandte Angelsächsische zu Hülfe genommen werden, und daß dies geschehen, ist an einzelnen Beispielen (S. 440. 455.) gezeigt worden und wird sich noch weiter belegen lassen. So ist, um nur eins hervorzuheben, unser „Heiland“, die Verdeutschung von „Jesus“, salvator, ohne Zweifel eine Nachbildung des älteren angelsächsischen haelend. Aber viel mehr mußte durch Neubildung gewonnen und selbständig erfunden werden. Die Sprache mußte sich gewöhnen, sich in einem ganz neuen Gedanken- und Ideenkreise zu bewegen. Sie hatte sich bisher mit der Aneinanderreihung einfacher Sätze begnügt; dem Latein und seinen Perioden gegenüber mußte sie sich zu einem neuen Satzbau bequemen und es wurde die Erfindung oder Ausbildung von Conjunctionen und Partikeln nöthig, deren sie bisher entathen hatte. Was sie Alles auf diesem Wege nach und nach sich angeeignet hat, ist gar nicht zu berechnen. Vieles, was wir jetzt als ursprünglich und eigenthümlich Deutsch zu betrachten geneigt sind, ist der Sprache erst in dieser Schule des Latein abgerungen und datirt von den im Karolingischen Zeitalter beginnenden Bemühungen der Mönche, sie zu einem dem Latein adäquaten Mittel des Ausdrucks zu machen. Selbst die rohen glossographischen Arbeiten der Zeit haben so eine Bedeutung, wie sie späteren Arbeiten der Art in gleicher Weise nicht zukommt.

Die geistliche Dichtung in der Volkssprache aus der zweiten Hälfte des neunten Jahrhunderts, deren vornehmster Repräsentant uns Otfried mit seiner gereimten Evangelienharmonie ist, kann freilich zunächst von dem Erfolg der Karolingischen Schule auf die Durchbildung der Geistlichen keine sehr vortheil-

hafte Vorstellung erwecken. Die kleineren Stücke (IX—XVII.) sind zwar größtentheils besser gelungen als Otfrib's Erzählungen und Betrachtungen, aber erst mit der zweiten Hälfte des elften Jahrhunderts, zu derselben Zeit, als die bedrucker werdende deutsche Beichte und die beginnende deutsche Predigt die Verbreitung eines regeren religiösen Lebens ankündigen, wird auch die deutsche geistliche Dichtung gehaltvoller, lebendiger und mannichfaltiger. Diese Epoche ist erst durch die vorliegende Sammlung recht ans Licht getreten, aus der wir nur einige Stücke hier im Vorbeigehen hervorheben wollen: die reinlose, in bloß metrischen Versen abgefaßte beredete Schilderung des Himmels und der Hölle (XXX.) von dem Verfasser der großen Bamberger Glaubens- und Beichtformel (XCI.) und wahrscheinlich von diesem dazu bestimmt, um als Mahnrede an die Gemeinde bei der Beichte zu dienen; ferner das berühmte Lied des Bambergischen Scholasticus Ezzo von dem Wunderwerk Christi (XXXI.), von dessen Entstehung (angeblich im Jahr 1065) und außerordentlicher Wirkung wenig jüngere Nachrichten melden und das in der Anlage und Ausführung ebenso kunstreich als großartig und erhaben ist; daneben das zarte, innige Melker Mariensied (XXXIX.) und von den späteren Stücken der fromme Tobiassegen (XLVII, 4.) u. s. w. Von besonderem theologischen, wenn auch nicht gerade poetischen Interesse wird die Summa theologiae (XXXIV.) sein. Die Untersuchungen haben auch schon zu merkwürdigen Beziehungen der deutschen geistlichen Literatur und Dichtung des zwölften Jahrhunderts zu der gleichzeitigen französischen Theologie geführt, für deren Verbreitung in Deutschland Niemand erfolgreicher thätig gewesen ist als Honorius von Autun (Vorr. S. VII. S. 538.). Poesie- und geschmacklos, trocken und selbst roh sind diese Gedichte des elften und zwölften Jahrhunderts oft genug, aber ein solches Ungeschick der Rede, eine solche Ungeheuerlichkeit, einen Gedanken auszubringen oder eine Vorstellung festzuhalten und zu entwickeln, wie wir sie bei Otfrib treffen, kehrt nicht wieder. Der geistlichen Poesie des neunten Jahrhunderts gereichte insbesondere die Freiheit der neuen Form, deren sie sich bediente, zum Nachtheil.

Die älteste Form der deutschen Poesie war ein Sangvers, dessen zwei gleiche Hälften durch den gleichen Anlaut von mindestens zwei der höchst betonten und bedeutungsvollsten Worte zusammengehalten wurden. In dieser Form ist noch die altsächsische Evangelienharmonie, der Heliand, gedichtet, und auch unter den wenigen übrigen Resten dieser Poesie (I—VI.) sind einige von christlichem Inhalt, wie das Wessobrunner Gebet (I.) und das Muspilli (III.). Die Alliteration erfüllt die Sprache mit einer Menge von poetischen Ausdrücken und Formeln, die sich überall in feierlicher, gehobener Rede leicht einstellen. So in dem prosaischen Priestereide (LXVIII.); ja, ein als Prosa überliefertes Gebet (LVIII.) konnte vollständig in die poetische Form zurückgeführt werden (S. 461.). Es ist diese Poesie so ganz aus der ältesten Anschauungs- und Denkweise des Volkes hervorgegangen und sie trägt so sehr das Gepräge des urgermanischen Wesens und Geistes, daß sich in den christlichen Gedichten nicht nur einzelne heidnische Anklänge einfanden, sondern die Stoffe selbst im Ganzen, wie die heilige Geschichte im Heliand, eine Art Travestie erfahren mußten, aber freilich eine Travestie der edelsten und würdigsten Art. Die geistliche Dichtung der zweiten Hälfte des neunten Jahrhunderts aber bediente sich statt der Alliteration des Endreims und damit hatte sie den Boden der alten nationalen Ueberliefe-

rung verlassen. Der alliterirende Dichter brauchte nur in den Schatz der überlieferten Formeln hineinzugreifen und sich an den gegebenen Ton und Styl der Darstellung zu halten, so konnte er immer, bei nur einigem Geschick, ein lebendiges dichterisches Werk zu Stande bringen. Bei dem Endreim aber, der nur ganze Zeilen bindet und an sich nichts Formelhafes mit sich bringt, war der Dichter viel mehr auf die eigene Kraft und Geschicklichkeit angewiesen und die Schwierigkeit seiner Aufgabe wuchs noch, wenn er seine Stoffe aus fremden Quellen schöpfte und etwa lateinische Prosa zu bezwingen hatte. Die Geistlichen des neunten Jahrhunderts waren dieser Aufgabe nicht gewachsen. Es fehlte ihnen noch die Sicherheit des Schrittes und der Bewegung, wie sie langjährige Uebung auch für die Reimpoesie mit sich bringt, und es fehlte ihnen die Reife und Durchbildung des Geistes, um diesen Mangel aus eigener Triebkraft zu ersetzen. Sie schleichen entweder ängstlich am Boden dahin oder gerathen alsbald, sowie sie sich erheben, in ein haltloses Schwanzen. Nur der Verfasser des Ludwigsliedes (XI.) konnte an der Hand der Volkspoesie sicherer auftreten und unstreitig ist sein Lied das beste von den übrigen ältesten Erzeugnissen der Reimpoesie.

Aber daß die Einführung oder Durchführung des Reims als poetischer Form die wichtigste und folgenreichste Neuerung ist, die je in die deutsche Dichtung Eingang gefunden hat, leuchtet ein. Das nächste Vorbild dafür hat ohne Zweifel die lateinische Hymnenpoesie der Kirche abgegeben, in der schon der Reim wie in der romanischen Vulgarpoesie herrschte. Die Neuerung muß aber wohl zuerst in Franken eingeführt sein, wo in der zweiten Hälfte des neunten Jahrhunderts die Reimpoesie besonders zu Hause ist und von wo aus sie sich dann erst, soviel wir sehen, weiter nach Bayern und Alemannien verbreitet hat (Vorr. S. XXVIII.). Die erste Einführung aber muß in den Anfang des Jahrhunderts oder noch früher fallen, da Otfrid schon die Anwendung des Reims in der deutschen Dichtung als herkömmlich betrachtet, indem er in dem Briefe an den Erzbischof Eutbert von Mainz sagt: *quaerit enim linguae huius ornatus a dictantibus [d. i. den Dichtenden] omoeoteleuton id est consimilem uerborum terminationem observare*. Sollte sie also nicht, ja muß sie nicht auch von dem Hofe Karl's des Großen datiren, von dem eine Reform und Verbesserung des Kirchengesangs ausging und wo der Versuch, einen dem lateinischen Gesang der Kirche und der Kleriker ähnlichen deutschen geistlichen Volksgesang zu schaffen, ganz zu den Bemühungen um eine deutsche Prosa, ja zu den Bestrebungen um die Christianisirung und Hebung des Volks überhaupt stimmen würde? Ein sicherer Beleg läßt sich freilich dafür nicht beibringen, wohl aber ein Zeugniß, daß man in der zweiten Hälfte des neunten Jahrhunderts den Gebrauch des Reims am Karolingischen Hofe unbedenklich annahm. Ein alter Sangallischer Mönch, dessen Jugend noch in den Anfang des Jahrhunderts zurückreichte, erzählt um 884 (S. 274f.), daß einmal, als Karl seinen Schwager Uodalrich, den Bruder der schon verstorbenen Königin Hildegard, wegen eines Vergehens seiner Ehren beraubte, ein Spielmann (*scurra*), d. h. einer der fahrenden Leute, die aus dem Vortrag deutscher Lieder ein Gewerbe machten und selbst solche verfaßten, in der Gegenwart des Kaisers ausgerufen habe: *Nunc habet Uodalricus honores perditos, in oriente et occidente, defuncta sua sorore*. Setzt man dies Latein Wort für Wort ins Deutsche um, — nur ist nach hono-

res, wie es das folgende in oriente et occidente verlangt, ein quoscunque zu ergänzen — so erhält man zwei althochdeutsche Reimpaare (VIII.), wie man sie nicht besser wünschen kann.

Die Wirkung des großen Mannes, zu dem uns diese Betrachtung immer wieder zurückgeführt hat, reicht so weit, daß wir sogar bei jedem Satz, den wir aussprechen oder niederschreiben, uns seiner erinnern können. Denn die Bildung unseres Gemeinhochdeutschen geht von dem Mittelhochfränkischen, das an seinem Hofe gesprochen wurde, aus. Es ist dies in der Vorrede zu den „Denkmälern“ ausführlich nachgewiesen und zugleich die allgemeine Geschichte unseres Hochdeutsch bis auf die Gestaltung, in der es Luther vorfand und zur Herrschaft brachte, verfolgt worden. Daß im Fränkischen und nicht etwa im Alemannischen oder Bayerischen der Anfang der hochdeutschen *κοινή* zu suchen ist, beweist schon der Umstand, daß sich die weichen mediae *b* und *g* gegen die harten oberdeutschen *tenues p* und *k* im Anlaut deutscher Wörter behauptet haben.

Geschichte Alexander's des Dritten und der Kirche seiner Zeit von Hermann Reuter. 1. Band, zweite, völlig neu ausgearbeitete Ausgabe. XVI und 588 S. 2. Band. XIV und 694 S. Leipzig Teubner 1860.

Nachdem der erste Band dieses reichhaltigen Werkes in erster Auflage bereits 1845 erschienen war, hat der geehrte Verfasser die Fortsetzung nicht folgen lassen wollen, ohne den ersten Band in einer zweiten, völlig neu ausgearbeiteten Ausgabe voranzuschicken. Es kann nur mit dem größten Danke anerkannt werden, daß derselbe es unternommen hat, einen für die Geschichte des Papstthums und der Weltstellung der mittelalterlichen Kirche so wichtigen und instructiven, so viele Einblicke in das Ringen der kirchlichen und staatlichen Potenzen gewährenden Abschnitt, wie ihn der Pontificat des Roland von Siena bezeichnet, in einer Weise zu bearbeiten, welche den so sehr erhöhten Anforderungen der modernen Historiographie, ihrer kritischen Beherrschung eines ausgebreiteten quellenmäßigen Details entspricht. Der Verf. klagt nicht ohne Grund, daß sich die kirchenhistorische Forschung, so weit sie von Theologen betrieben wird, besonders auf diesem Gebiete von der politischen Geschichtschreibung so sehr hat überflügeln lassen. Je mehr die neuere Geschichtschreibung auf dem Wege fortschreitet, auf Grund methodischer Quellsichtung und Durchforschung hinter den im engeren Sinne politischen Actionen die bewegenden geistigen Mächte, die Culturzustände und wahrhaft geschichtlichen Potenzen, nicht nach abstracten Gesichtspunkten und eingetragenen Pragmatismus, sondern aus der ganzen Fülle des erschlossenen Materials organisch zu reproduciren, je weniger sie sich dabei in den Grenzen der eigentlich politischen Geschichte einschließen kann, desto mehr müssen, wie dies auch in der ganzen Richtung der Wissenschaft unserer Zeit liegt, die Schranken fallen, welche Profan- und Kirchengeschichte trennen; um so mehr aber hat auch die Theologie alle Ursache, ihrerseits sich nicht abzusperrn in den nach speciell theologischen Gesichtspunkten aus dem Ganzen der historischen Bewegung herausgelösten Gebieten, sondern hat mit Hand anzulegen zu dem gemeinsamen Werke, dessen gewiß, daß, müßte sie auch, wie die Sachen dermalen

liegen, in vielen Stücken die Führerschaft der weltlichen Historiker willig und bescheidenlich anerkennen, sie doch einen besonderen Beruf zur Sache hat und, wie der Verfasser mit Rücksicht auf seine Aufgabe sagt, „durch die dogmatische Bildung die rechten Kriterien an die Hand zu geben hat, an denen die kirchenhistorischen Facta richtig zu schätzen sind“.

So weit das Werk Reuter's jetzt vorliegt, umfaßt es nach den einleitenden Darstellungen des Pontificats Hadrian's IV. und der Umrisse des Zeitalters Alexander's III. die Geschichte des Letzteren von ihren Anfängen bis zu der heimlichen Flucht Friedrich's I. aus Italien (1168) einerseits und dem durch die Ermordung des Thomas Becket (1170) in der englischen Kirchenfehde eintretenden Wendepunkte andererseits. Wie leicht ersichtlich, bilden eben diese beiden Verhältnisse, der Kampf des gregorianischen Papstthums mit dem deutschen Kaiserthume und die durch Becket's Namen bezeichneten kirchlichen Wirren, die beiden Hauptsachen, um welche sich Alles concentrirt und welche es galt in der Weise zu sondern und wieder zu verknüpfen, daß die inneren Zusammenhänge und Verbindungslinien nicht verdeckt und doch Uebersichtlichkeit erhalten, auch Alles in seiner Beziehung zum Pontificat Alexander's selbst gefaßt werde. Diese durch den Reichthum des Einzelnen und namentlich durch die verdienstvolle Berücksichtigung der verschiedenen kirchlichen Regionen, in denen sich die großen Gegensätze mannichfach spiegeln, verwickelte Aufgabe darf als glücklich gelöst betrachtet werden. Das erste Buch (I, 61—229.) führt zuerst die unerbaulichen Wahlkämpfe und in ihnen bereits den Gegensatz des kaiserlichen Einflusses gegen die hierarchische Richtung vor. Dem Plane des Kaisers, das Schisma durch ein von ihm berufenes Concil beizulegen — freilich mit im Voraus fertigem Resultate, aber doch in einer durch frühere Vorgänge zu rechtfertigenden Form — tritt Alexander mit der streng hierarchischen Theorie gegenüber, welche ihm von vorn herein verbiete, dem nach Pavia berufenen Concile sich zu stellen. Die Geschichte dieser merkwürdigen Synode zeigt, wie sehr trotz der ostensiblen Enthaltung Friedrich's von aller Beeinflussung dieselbe das theils willige, theils durch Einschüchterung gewonnene, übrigens selbst durch Fälschung die Mängel seiner Universalität zu verdecken bestrebte Organ des kaiserlichen Willens ist, dessen Ansehen sehr bald durch die kirchlichen Gegendemonstrationen (Synode von Toulouse) wankend wird. Von besonderem Interesse ist nun die Stellung des durch des Kaisers Uebergewicht in Italien bebrängten, endlich nach Frankreich flüchtenden Alexander zu Ludwig VII. von Frankreich und Heinrich II. von England, von der anfänglichen Zurückhaltung beider bis zu der durch die politische Spannung zwischen ihnen und durch die Bemühungen Friedrich's, den schwankenden Ludwig herüberzuziehen, erschwerten endlichen Anerkennung Alexander's durch diese Westmächte. Es zeigt sich hier wie überhaupt in diesem Pontificat der beständige innere Widerspruch sehr schlagend, welcher die mittelalterliche Hierarchie drückt, daß die über jede irdische Autorität hinaufgeschraubte göttliche Macht des Papstthums genöthigt ist, selbst Form und Stellung einer irdischen, weltlichen Macht einzunehmen, welche in Abhängigkeit von allen politischen Conjunctionen alle Mittel weltlicher Diplomatie in Bewegung setzen muß und ohne viel Scrupel (vgl. den Thedispens für Heinrich's siebenjährigen Sohn I, 168 f.) in Bewegung setzt. Aber freilich steht hinter allem diplomatischen Spiele doch als Stützpunkt idealer Art die sittliche Macht kirchlicher Ideen, wie

sie sich zeigt in der Hingebung der Mönchsorden an die Sache Alexander's, namentlich der Cistercienser (man sehe die anziehende Charakteristik des Peter von Tarantaise I, 103 ff.) und der Karthäuser, während die Cluniacenser ihre alte Ritterschaft im Dienste des Gregorianismus verleugnen. Das zweite Buch (I, 231—475.) geht auf Thomas Becket und die normännisch-englischen Verhältnisse über. Die Person des Thomas und seine Sache, neuerlich wiederholt Gegenstand der Forschung, ist auch vom Verfasser mit großer Ausführlichkeit, ja mit einer gewissen Vorliebe und großer Hingebung behandelt, erstere in den drei contrastirenden Stufen ihrer Wirksamkeit ein interessantes psychologisches Problem, letztere ein wahres Cabinetsstück, an dem sich die Verhältnisse der Hierarchie und des Staats, das Ringen der im letzten Grunde unverföhllichen Formationen des geistigen Lebens im Mittelalter, demonstrieren lassen. Referent hat die endlos sich hinziehenden, eine Aussicht auf innere Versöhnung von vorn herein ausschließenden Kämpfe dennoch mit Spannung und Interesse verfolgt. Die treibenden und ringenden Kräfte in diesem Drama lassen sich am Ende auf wenige kurze Formeln bringen, aber der Verfasser hat es verstanden, aus dem außerordentlich reichen Material ein concretes und lebendiges Bild der Bewegungen herzustellen, in denen die Geister der Zeit Fleisch und Blut gewinnen. Ob der Verfasser bei seiner anziehenden Charakteristik des Thomas (I, 246 ff.) nicht zu weit geht in der demselben zugeschriebenen Planmäßigkeit bei allen Wandlungen seiner Parteistellung, sei nur im Vorbeigehen als bescheidene Frage hingestellt. Besonders lebendig ist die Zeichnung des Königs Heinrich (I, 305 ff.). Neben der Entwicklung der persönlichen Stellung des Thomas bis zu seiner Erhebung auf den ersten erzbischöflichen Stuhl von England, wobei in der Consecration durch Heinrich von Winchester bereits der Umschwung sich ankündigt, ferner seiner Betheiligung an der von Alexander zu Tour veranstalteten wichtigen Synode (1163) mit ihrer charakteristischen Eröffnungsrede des Arnulf von Lisieux über Einheit und Freiheit der Kirche verdienen besonders hervorgehoben zu werden: der Rückblick auf die Zustände der englischen Kirche unter den normännischen Herrschern bis auf Heinrich II. (I, 299 ff.), welcher die Voraussetzungen für die nothwendigen Collisionen der gregorianischen Ideen mit dem selbstbewußten und rücksichtslosen Königthum aufdeckt, sodann die Darstellung der Westminsterversammlung im October 1163, wo der Gegensatz des nationalen Rechts (das freilich hier nur als Fürstenrecht gedacht und empfunden wird) und des kanonischen und römischen hervorbricht, zunächst an der vom König geforderten Beschränkung der Exemption des Klerus vom weltlichen Gericht, welche der König dann, dem Widerspruche des Thomas nachgebend, zurückzieht, um in umfassenderer, aber unbestimmterer Weise statt dessen die weitwichtige Verpflichtung auf die *consuetudines avitae* zu fordern, welche Thomas durch die durchgesetzte Hinzufügung der Clausel *salvo ordine nostro* illusorisch macht. Damit ist eigentlich die Exposition für alles Weitere gegeben. Die Darstellung weist im Einzelnen die verschiedenen Stimmungen im Klerus nach, zeigt das Vorhandensein einer mittleren, den organischen Zusammenhang und die gegenseitige Unterordnung geistlicher und weltlicher Gewalt anstrebenden, aber in dem Conflict der starren Gegensätze nothwendig ohnmächtigen Ansicht, wie sie Gilbert Folioth, nachmals Bischof von London und erditterter Gegner des Thomas, vertritt, bevor er durch die Macht der Verhältnisse und den persönlichen

Gegensatz ganz auf die Seite der königlichen Kirchenpolitik getrieben ist, endlich den Erfolg, welchen hier noch das persönliche Uebergewicht des Thomas und die Macht des hierarchischen Organismus über die Fluctuation der Stimmung im Klerus davonträgt. Der hier schon im Wesentlichen vorhandene Bruch mit der Krone, weder durch jenes räthselhafte, Nachgiebigkeit rathende, angebliche Breve des Papstes (I, 354.), dem bald das echte ermuttigend entgegentritt, noch durch das hinterhältige Nachgeben des Thomas zu Woodstock (S. 356 f.) zu heilen, wird nun vollendet in Folge der berühmten Clarendoner Reichsversammlung, in jenem tritischen Momente, wo Thomas durch das zweideutige Gelöbniß, die consuetudines avitae zu halten, sich die Hände zu binden scheint, während die Recognition der consuetudines (s. die interessanten Mittheilungen über dieses Rechtsverfahren S. 365 ff., die eingehende Analyse der Clarendoner Beschlüsse S. 370 ff.) das Gebäude der königlichen Kirchenherrschaft aufzählen soll, aber das nun entschiedene Zurücktretten des Thomas Alles wieder in Frage stellt. Das Verfahren des erbitterten Königs, der vom päpstlichen Stuhl die Befestigung der Clarendoner Sache nicht zu erlangen vermag, richtet sich nun gegen Thomas selbst, es kommt zu dem Gerichtstag von Northampton. Das scheinbar schwankende Verhalten des angeklagten Thomas in der Anerkennung und Nichtanerkennung der Competenz dieser Versammlung führt der Verfasser zurück auf die in dem Charakter dieser Versammlung selbst und in den Objecten ihrer Verhandlung eintretende Wendung. Der von weltlichen Baronen unter Protest verurtheilte Erzbischof flieht — was nach Reuter's Darstellung der König nicht hindern wollte — nach Frankreich. Mit seiner Aufnahme bei Ludwig, seiner Selbstdemüthigung vor dem Papste, der von diesem erneuten Investitur und der päpstlichen Verdamnung der capitula Clarend., sowie der Schilderung des Absperungs- und Verfolgungssystems in England schließt der erste Band, dem werthvolle kritische Beweisführungen (S. 477—588.) angehängt sind. — Das dritte Buch (II, 1—168.) schildert zunächst die Lage des kaiserlichen Papstes Victor IV. bis zu dessen in dasselbe Jahr mit der Synode von Clarendon fallendem Tode (1164) und die nicht ohne ein augenblickliches Schwanken des Kaisers besonders durch die Thätigkeit des kaiserlichen Kanzlers Raynald von Dassel, Erzbischofs von Köln (eines der betriebksamsten Organe der kirchenpolitischen Pläne des Kaisers) durchgesetzte Wahl des Guido von Crems als Paschalis III. Dann werden wir in die Lage und das Leben des Thomas in der Cistercienser-Abtei Pontigny eingeführt, mit der Stimmung in England und der Normandie bekannt gemacht, wobei die Mittheilungen über Arnulf von Lisieux, der eine zweideutige Rolle spielt, und besonders über Gilbert Folioth (II, 43—63.) manche lebendige Schlaglichter auf die Zeit werfen. Es beginnen die ersten Maßnahmen des Thomas gegen den König bei der päpstlichen Curie, aber auch jenes Schwanken und Temporisiren der letzteren, welches, durch die Verhältnisse empfohlen — da Alles gethan werden muß, um Heinrich nicht auf die Seite des Schisma hinüberzutreiben —, durch königlich gefinnte Cardinäle verstärkt, den Papst nur dazu kommen läßt, den hierarchischen, durch Thomas vertretenen Interessen nichts wirklich und definitiv zu vergeben und doch jede Entscheidung möglichst hinauszuhalten. Immer wird mit einer Hand genommen, was mit der anderen gegeben ist, ein Verfahren, das in den langen und wiederholten Verhandlungen und Legationen bis zu der scheinbaren Versöhnung und

Friedensstiftung im Juni 1170 fortgesetzt wird. Allerdings gewinnt des Thomas unermüdbliche und consequente Betriebsamkeit Schritt für Schritt die principiellen Zugeständnisse bis zur Ausrüstung mit den höchsten geistlichen Waffen gegen seine Feinde, und bei allen Schwankungen unter den wechselnden Einflüssen, welche auf die Curie wirken, ist Alexander innerlich auf Thomas' Seite, aber immer wird die Ungebuld des Thomas und der Seinigen auf die härtesten Proben gestellt und bis zur Entrüstung, ja bis zum momentanen Irrewerden an der Autorität, auf welcher seine ganze kirchliche Anschauung ruht, getrieben durch die zähe zweizüngige Diplomatie der Curie, welche seinen Arm immer in dem Momente zurückhält, wo er los schlagen soll, und dem Gegner den Sieg zu geben scheint. Wir müssen uns der Kürze wegen enthalten vom Eingehen in das Einzelne dieser Transactionen, welche mit den einschlagenden politischen Beziehungen den größten Theil des 5. und 6. Buchs (S. 287—542., daran schließt sich dann des Thomas Auftreten in England mit der ganzen Entschiedenheit seiner geistlichen Strafen bis zu seiner Ermordung, im letzten Kapitel des 6. Buchs) ausfüllen. Alexander erscheint darin, wenn man auch die Schwierigkeit seiner Lage noch so sehr in Rechnung bringt, in diesem Verstedtspielen der Diplomatie mehr zäh und vorsichtig als groß und edel, und der Ertrag aus der Darstellung dieser Verhältnisse fällt mehr auf Seiten der Sittengeschichte als auf die der inneren Geschichte der Gedanken und Principien der Hierarchie. Bevor aber diese Verhältnisse in den genannten Büchern zur Ausführung kommen, hat der Verfasser erst (im letzten Kapitel des 3. Buchs) ein sehr reiches und vielseitiges Gemälde von der Lage des in Sens residirenden Alexander, den Stützen und dem Umfang seiner Obedienz gegeben und im 4. Buch (II, 171—284.) seine Kämpfe mit Friedrich bis zu jenem Anfangs erwähnten Punkte ausgeführt. Erstere Ausführung, welche uns Blicke thun läßt in die durch das Schisma eigenthümlich bedingten und verwickelten Verhältnisse der deutschen Reichskirche, in die nordischen Diöcesen wie in die burgundischen Grenzlande, gehört nach dem Dastürhalten des Referenten zu den dankenswerthesten Gaben des Buchs. In letzterer Partie (4. Buch) tritt aus dem Reichthum der politischen Beziehungen, welche mit dem Kampfe des Hohenstaufen und des Papstes verwoben sind, als die kirchenhistorisch bedeutendste Materie jener Würzburger Reichstag hervor, an welchem Raynald den innersten Gedanken der kaiserlichen Kirchenpolitik mit einer ihn und die Theilnehmer selbst erschütternden Kühnheit bloßlegte und unter dem Einfluß des Kaisers die deutsche Kirche die Rückkehr in die Bahnen des römischen Kirchenthums sich selbst abzuschneiden, neue Bahnen eines nationalen Kirchenthums zu suchen schien, aber doch bei der innerlichen Reservation der meisten Würdenträger eben nur schien.

So weit unser Referat. Wir scheiden von dem Buche mit dem herzlichsten Wunsche, daß der Verfasser uns bald mit seiner kundigen Hand weiter führen möge.¹⁾

Grumbach.

W. Müller.

¹⁾ Band III. des Reuter'schen Werkes ist soeben erschienen und wird in Bälde zur Besprechung kommen.

Des Patriarchen Gennadios von Constantinopel Confession. Kritisch untersucht und herausg. von Dr. J. E. T. Otto, o. ö. Prof. an der evangelisch-theolog. Facultät in Wien etc. Nebst einem Excurs über Arethas' Zeitalter. Wien 1864, Braumüller. 35 S.

Nachdem der Herr Verfasser im ersten Hefte der Niedner'schen Zeitschrift für historische Theologie dieses Jahres, in der Abhandlung zur Kritik des von ihm schon früher als unecht erwiesenen, dem Gennadios zugeschriebenen Dialoges über die Hauptstücke des christlichen Glaubens, erwünschte Nachricht über den Wiener Codex gegeben, welcher der Ausgabe des Brasskanus von Gennadios' Confession zu Grunde liegt, und die vorzüglichste derzeit bekannte und benutzte Handschrift derselben ist, hat er sich nun das Verdienst eines neuen kritischen Abdruckes derselben erworben, wodurch wir nun einen correcteren Text der Confession besitzen, als denselben zu geben auch dem nach anderen Handschriften arbeitenden Gass möglich war. Hiermit verbindet aber der Verfasser zugleich eine Geschichte und Kritik der Confession selbst, und dürfte dabei unwidersprechlich bewiesen haben, daß der letzte Abschnitt derselben, der in die neueren Ausgaben aufgenommen ist, als unechter Zusatz angesehen werden muß. Es ist dieß der Abschnitt, welcher zuletzt noch in einer ganz von dem Vorigen abweichenden Art eine Beweisführung für die Wahrheit der Fleischwerdung des göttlichen Logos versucht. Da nun aber zwei der ältesten und besten Handschriften, sowie die Uebersetzung des Hermonymos auch den Artikel von der Auferstehung nur zur Hälfte enthalten, so hat der Verfasser mit Recht die Frage aufgeworfen, ob auch die zweite Hälfte dieses Artikels als Zusatz anzusehen oder ob derselbe vielleicht sogar seinem ganzen Umfange nach unecht sei. Ohne diese Frage, welche er selbst nicht entschieden hat, hier näher erörtern zu können, glaubt der Unterzeichnete doch aussprechen zu dürfen, daß er zunächst, wie auch der Verfasser zu thun scheint; die erstere Ansicht vorzieht, theils der Handschriften wegen, theils aus inneren Gründen, sofern nämlich die Beschränkung des Bekenntnisses auf die Sätze der ersten Hälfte sich aus seinem Zwecke erklärt und die zweite Hälfte einen etwas anderen Charakter hat. Außer dem Hervorgehobenen ist noch besonders auf die interessante Mittheilung über das Zeitalter des Arethas (S. 21.) zu verweisen.

Lübingen.

E. Weizsäcker.

Thomas a Kempis Vier Bücher von der Nachfolge Christi. Aus dem lateinischen Urtext neu übersetzt. Hamburg, Agentur des Rauhen Hauses. 1864. 16. VI. u. 352 S.

Als den Verfasser dieser neuen Uebersetzung des vielverbreiteten, Christen aller Bekenntnisse gleich theuren Erbauungsbuches bekennet sich in kurzem Vorworte der vormalige preussische Cultusminister von Bethmann-Hollweg. Der Gedanke der neuen Uebersetzung entsprang, wie er sagt, „aus der Wahrnehmung, daß, so treffliche Uebersetzungen wir auch besitzen, doch keine derselben der Einfach und Trennherzigkeit des Originals so nahe kommt, wie es unser liebes Deutsch zuläßt“. Mit Recht hat er dieses Ziel dadurch zu erreichen gesucht, daß er sich in möglichster Treue an Wort und Wortgefüge des Originals anschließt,

jedoch mit derjenigen Freiheit bei der Wahl des Ausdruckes, welche der verschiedene Begriffsumfang der entsprechenden Ausdrücke beider Sprachen nöthig macht. Es ist ihm in der That hierdurch gelungen, ein treuestes Abbild des Originals zu geben, dessen gewaltiger Eindruck auf der Schönheit vollendeter Schmucklosigkeit, dem einfachen Gewichte und Ebenmaße wahrer Gedanken und Gefühle beruht. Hätten wir es dabei mit einem blos literarischen Zwecke zu thun, so könnte man in manchen Fällen die, wenn auch schonenden, Biegungen ausstellen, welche katholische Begriffe erlitten haben. Aber es mag dieses um so mehr dazu beitragen, das evangelische Volk in sein ganzes Recht an den evangelischen Kern der Schrift einzusetzen und den Wunsch des Uebersetzers zu erfüllen: „Möge Gottes Segen diesen neuen Versuch einer Uebersetzung begleiten und dem Büchlein viel neue Freunde erwerben.“

Lüdingen. C. Weizsäcker.

Die Loci communes Philipp Melancthon's in ihrer Urgehalt her-
ausgegeben und erläutert von G. V. Plitt, Lic. der Theologie
und Docent zu Erlangen. Erlangen, Andr. Deichert, 1864. X u.
299 S.

Es hieße gleichsam „Eulen nach Athen tragen“, wollte Ref. die Anzeige einer neuen Ausgabe der loci Melancthon's (von 1521) mit einer neuen Hervorhebung der geschichtlichen Bedeutung und des bleibenden Werthes dieser Schrift eröffnen. Dieß ist nicht mehr nöthig. Anerkanntermaßen fällt dieselbe nicht nur als Keim und erstes Glied jener langen Entwicklungsreihe ins Gewicht, in welcher sich die Geschichte der Melancthon'schen, lutherischen, ja überhaupt der evangelischen Glaubenslehre vor uns entfaltet, sondern zugleich als eine der Urkunden der Reformationsgeschichte, als frischer, unmittelbarer und doch schon abgeklärter begrifflicher Ausdruck und Abdruck des erwachten evangelischen Glaubensbewußtseins, nicht nur als ein Erzeugniß des Christthums, sondern geradezu als eine der grundlegenden reformatorischen Thaten (vgl. z. B. Gaf, Gesch. der protest. Dogm. I, 21 ff.). Wie verschieden nun auch die Stellungen sein mögen, die ein heutiger Theolog der reformatorischen Theologie gegenüber einnehmen kann, Alle werden darüber einig sein, daß eine solche Schrift nicht nur den Fachgelehrten, sondern auch einem weiteren Kreise zugänglich gemacht werden muß. Dennoch war dieß, ehe sich Herr Lic. Plitt zu der oben genannten Ausgabe anschickte, noch nicht in genügender Weise geschehen. Freilich klagt schon Leonh. Sutter in den Prolegomenen zu seinen (nach seinem Tode 1619 herausgegebenen) locis theol. (cap. III. p. 9.) darüber, daß das Werk in seiner ersten Gestalt (diese fand vor dem orthodoxen Manne Gnade) in der Peucer'schen Ausgabe der Schriften Melancthon's fehle und daß Exemplare desselben überhaupt nicht mehr zu erlangen seien. Schon damals waren solche also selten. Gleichwohl geschah erst ein Jahrhundert später der erste Schritt dazu, dasselbe wieder zugänglich zu machen, indem der Helmstädt'sche Theolog Herm. von der Hardt es in seiner Historia literaria reformationis (Francof. et Lips. 1717. P. IV.) wieder abdrucken ließ. Ein neues Jahrhundert war verstrichen, als 1821 Augusti von der v. d. Härdt'schen Ausgabe einen Separatabdruck besorgte. Er begleitete denselben mit einer die Begeisterung der dritten Reformation

jubelfeier athmenden, die akademische Jugend bringend zum Studium des Melanchthon'schen Originalwerkes einladenden Vorrede sowie mit einigen gelehrten Abhandlungen, und seine Arbeit ist nicht vergeblich gewesen. Allein der Text, den er lieferte, war im Grunde ungenießbar. Von der Hardt, der ohne Zweifel über nicht unbedeutende Materialien verfügte, welche ihn zur Herstellung eines brauchbaren Textes in den Stand setzten, hatte von diesen nicht den gehörigen Gebrauch gemacht, und die Druckfehler der ihm vorliegenden ältesten, zum Theil von Melanchthon selbst besorgten Ausgaben noch erheblich vermehrt. Nichtsdestoweniger hielt es der sel. Augusti für seine Aufgabe, diese von Fehlern strotzende Ausgabe unverbessert wiederabdrucken zu lassen. So blieb es denn der geschickten Hand des hochgelehrten Herausgebers des Corp. Reform., Dr. Bindseil, vorbehalten, nach Jahrhunderten zum ersten Mal eine genügende Recension zu liefern. Er legte derselben die von Melanchthon selbst besorgte, überhaupt zweite Ausgabe (Wittenb. 1521. 8.) zum Grunde — dergestalt, daß er im Allgemeinen nur da von dieser abwich, wo dieselbe handgreifliche Druckfehler bietet, in solchen Fällen aus denjenigen Lesarten, welche er in den beiden übrigen authentischen (Wittenb. 1521. 4. und 1522. 8.) und einigen anderen der zuverlässigeren Editionen fand, mit kritischem Tacte die richtige auswählte und die erheblicheren Varianten eben dieser Ausgaben unter den Text setzte. Hiermit war die Hauptarbeit gethan und es erheischte nunmehr lediglich noch der Wunsch Erfüllung, eine handliche und wohlfeile Ausgabe des gereinigten Textes zu besitzen. Es war daher ein glücklicher Gedanke des Leipziger Magisters Volbeding, auf Grund des Bindseil'schen Textes eine neue Separatausgabe zu veranstalten, zumal da die Augusti'sche Specialausgabe fast vergriffen war (cf. Phil. Melanchth. loci theol. ad fidem editionis principis MDXXI novis curis editi per Mag. J. E. Volbeding. Lips. 1860). Der Gedanke, sagen wir, war glücklich. Damit ist freilich über die Ausführung noch kein Urtheil abgegeben und wir können nicht umhin, Herrn Plitt im Wesentlichen beizustimmen, wenn er die Arbeit Volbeding's ungenügend findet und einen Versuch macht, dieselbe durch seine eigene Leistung zu verdrängen. Hätten sich die „*novae curae*“ des Herrn Volbeding, dem offenbar kein Exemplar der „*editio princeps*“ vorgelegen hat, darauf beschränkt, einen sorgfältigen Abdruck des Bindseil'schen Textes lediglich mit Weglassung der Druckfehler Bindseil's (und zwar der wirklichen, nicht zugleich der nur vermeintlichen, z. B. *arbo*s) zu liefern: so würde er ein freilich fast rein mechanisches, aber deshalb nicht minder verdienstliches Werk verrichtet haben. Anstatt dessen hat er sich — abgesehen von gewissen Flüchtigkeitsfehlern — eine Anzahl von Aenderungen erlaubt, zu denen ihn weder irgend eine der ältesten Ausgaben noch der (wie es scheint, fast allein benutzte) Bindseil'sche Apparat, noch sonst irgend etwas berechtigte. Kurz, obwohl Referent aus Erfahrung weiß, daß die Volbeding'sche Ausgabe, so wenig sie ihrem Titel entspricht, nicht gerade unbrauchbar ist, so findet er es doch begreiflich, daß sie Herrn Plitt nichts weniger als befriedigte, zumal diesem das seltene Glück widerfahren war, wirklich ein Exemplar der *editio princeps* (der Wittenberger Quartausgabe von 1521) einsehen und benutzen zu dürfen. Wenn er sich nun, dieses Glückes froh, entschloß, selbst eine neue Ausgabe zu veranstalten, so konnte er sich eine doppelte Aufgabe stellen: er konnte entweder eine neue selbstständige Recension des Textes zu liefern und Dr. Bindseil, der ihm Bahn ge-

brochen hatte, noch zu übertreffen suchen, oder aber die editio princeps einfach abdrucken lassen, und somit dem gelehrten Publicum einen Ersatz für den fast gänzlichen Verlust jener bieten¹⁾. In der That hat Plitt gewissermaßen beides zu leisten unternommen. Den Text seiner Ausgabe bildet ein Abdruck der editio princeps mitsammt seinen Druckfehlern, in den Noten giebt er sodann an, wie auf Grundlage dieser und der anderen in Betracht kommenden Editionen seiner Ansicht nach der Text zu constituiren sei. Diese Methode war nun freilich nicht die einzig mögliche, vielleicht auch nicht die geeignetste. Da der Herausgeber nicht künftige Textkritiker, sondern — wenigstens zuvörderst — Leser der loci im Auge hatte, so hätte er vielleicht besser gethan, die nach seiner Meinung richtigen Lesarten in den Text aufzunehmen, also unmittelbar eine neue, verbesserte Recension darzubieten, diese seine Recension dann in den Noten zu rechtfertigen und endlich gleichfalls in den Noten in unbedingter Vollständigkeit (immerhin mit Einschluß der Schreib- und Druckfehler) diejenigen Lesarten zu verzeichnen, in welchen die editio princeps von dem vermuthlich richtigen (von Melanchthon beabsichtigten, aber durch seine eigene Feder oder von seinen Seignern oft vereitelten) Texte abweicht. Hätte Plitt dieses Verfahren eingeschlagen, so hätte er uns mittelbar einen Ersatz der editio princeps und doch zugleich einen ohne Weiteres genießbaren Text geboten, während jetzt das Auge des Lesers an zahlreichen Stellen durch Fehler²⁾ (wie prolive statt prolixo, auroritate, moerebimur, astuare, miresicordiam) verletzt wird und sich ein wirklich lesbares Wortgefüge erst aus den Anmerkungen holen muß. Bedauerlicher als die Wahl jener Methode ist jedoch der Mangel an Folgerichtigkeit, den der im Uebrigen so überaus sorgfältige Herausgeber in der Durchführung derselben bliden läßt. Wollte Plitt wirklich die editio princeps abdrucken lassen, so durfte er sich nicht solche Abweichungen erlauben wie et creatione anstatt et de creatione (S. 105.), malo malum anstatt malum malo (S. 156.), nisi lege anstatt nisi in lege (S. 187.). Wenn die unzähligen Druckfehler (wie Xenocrite anstatt Xenocrate, eum anstatt cum, S. 124. 139.) so sorgfältig beibehalten werden³⁾, so sollten doch diejenigen Varianten, die nicht (wenigstens nicht nachweislich) Druckfehler darstellen, erst recht beibehalten werden. Dieß ist nicht überall geschehen. Achten wir dagegen zweitens auf die Recension des Textes, die Plitt in den Noten darbietet, so müssen wir anerkennen, daß er fast überall (auch wo er von Bindseil abweicht) mit sicherem Tacte das vermuthlich Richtige getroffen hat. Freilich findet sich unter den wenigen Conjecturen, die er sich erlaubt hat, eine verunglückte⁴⁾. Was aber

¹⁾ Dem Vernehmen nach existiren außer dem in der Nürnberger Stadtbibliothek befindlichen überhaupt nur noch drei Exemplare. Selbst Wittenberg besitzt keines.

²⁾ Ob alle Druckfehler (z. B. contigat) auf Rechnung der editio princeps, oder aber einige auf Rechnung unseres Herausgebers kommen, kann Referent nicht entscheiden.

³⁾ Auch dieß geschieht jedoch nicht in vollständig consequenter Weise, denn S. 114. steht anstatt denique (C. R. XXI. 91. N. 21 a) Deique, S. 133. ist viribus hinter humanis hinzugefügt.

⁴⁾ S. 147 Anm. 84. In allen älteren Ausgaben finden sich an dieser Stelle die Worte: „nam ut sunt in disciplinis theoricis ut mathematicis quaedam communia principia . . . ita sunt quaedam in moralibus“ etc.

das Wichtigste ist, — Plitt hat nicht nur einen verbesserten Text liefern wollen, sondern wir finden außerdem in dem Büchlein: 1) eine ausführliche Einleitung, welche den Entwicklungsgang der Melanchthon'schen Theologie und die allmähliche Entstehung seiner loci darstellt; 2) fortlaufende, bald ausführliche, bald kürzere Anmerkungen, welche den Text (nicht nur feststellen, sondern auch) nach Inhalt und Form erklären und erläutern; 3) einen Anhang, in welchem eine im C. R. noch fehlende Rede Melanchthon's wieder abgedruckt erscheint. Diese Bestandtheile des Buches sind offenbar die werthvollsten. Was zunächst die Einleitung betrifft (S. 1—96. nebst dem Schlußwort S. 277—283.), so gehört dieselbe nach des Referenten Ueberzeugung in Beziehung auf Detailforschung sowie in Beziehung auf combinatorische Verknüpfung und Auffassung der festgestellten Thatsachen zu dem Besten, was neuerdings über Melanchthon's stufenweise Bildungsgeschichte, sowie über seine früheste theologische Schriftstellerei und Lehrthätigkeit (bis 1521) geschrieben worden ist. Man sieht überall, daß der Verfasser die früheste Reformationsgeschichte aus den Quellen und Urkunden derselben kennt, andererseits zeichnet er sich durch eine in diesem Maße seltene Vertrautheit mit den neuerdings erschienenen zahlreichen Monographien über die Reformationsgeschichte aus, deren Ergebnisse er jedoch mit voller Selbstständigkeit beurtheilt und hinsichtlich mancher Einzelheiten berichtigt. Diese Berichtigungen betreffen zwar zum Theil nur die specielle Chronologie, allein jeder Geschichtsforscher weiß, wie viel gerade darauf ankommt. Daß Melanchthon, ehe er unter den überwältigenden persönlichen Einfluß Luther's gerieth, nichts Anderes, als einer der bedeutenderen und edleren Humanisten war (ohne das Gefühl einer theologischen und kirchenreformatorischen Sendung), diese Ansicht ist zwar an und für sich nicht neu, aber vielleicht nirgends findet sich dieselbe in der Kürze so reinlich, vollständig und schlagend durchgeführt, vielleicht nirgends findet sich der allmähliche, wenngleich schnelle Uebergang aus dem reinen Humanismus in die theologisch-reformatorische Bahn gründlicher nachgewiesen als hier. Melanchthon's theologisch-reformatorische Schriften und Entwürfe (bis 1521) sind mit Einschuß der entsprechenden akademischen Vorlesungen vollständig angegeben und dergestalt charakterisirt, daß man bis ins Einzelne hinein deutlich sieht, welche Stadien diejenige Entwicklung durchmachte, deren reife Frucht

Plitt schlägt (leiblich auf Grund der zwar sehr interessanten, aber oft ungenauen Uebersetzung Spalatin's) die ganz unnöthige und unpassende Aenderung „in disciplinis rhetoricis et mathematicis“ vor. Theoricis ist nicht beissend und nicht auffälliger als das entsprechende speculabilis (C. R. XXI. S. 711. Z. 8. von unten). Auch mathematicis bedarf keiner Emendation, es ist Ablativ des Substantivs μαθηματικά = Mathematik. Also: „Gleichwie in den theoretischen Wissenschaften, z. B. der Mathematik“ u. s. w. Theoretische und praktische oder moralische Wissenschaften ist ein klarer und erschöpfender, echt Aristotelischer Gegensatz, die Rhetorik war dagegen dem Aristoteles eine bloße Hilfswissenschaft der Politik (= Ethik) und Melanchthon würde nicht leicht von rhetorischen Wissenschaften im Plural reden. Völlig entschieden gegen Plitt sind die Parallestellen aus den späteren Bearbeitungen (vergl. C. R. XXI. S. 711. unten und S. 399. oben), in denen keine andere Antithese vorkommt als principia speculativa (= theoretica) oder speculabilia (= theorica) und practica (= moralia).

die loci von 1521 sind. Neu und der Berücksichtigung werth ist in diesem Abschnitt (S. 77 ff.) besonders die genaue Beschreibung eines auf der Altonaer Gymnasialbibliothek befindlichen Codex (derselbe enthält unter Anderem die zuerst von Köhl publicirte Theolog. institut. in ep. P. ad Rom. [C. R. XXI, 49 ff.], „den ersten unvollkommenen Anfang zu den loci“), ferner die endgültige Feststellung der Zeit der Vollenbung der ersten Ausgabe der loci selbst, welche Plitt (mit Bindseil, gegen Schmidt u. A.) in den December 1521 verlegt (S. 87 ff.).

Seine Vertrautheit mit der älteren Reformationsgeschichte hat den Verfasser nun aber auch in den Stand gesetzt, zur Erklärung des Textes selbst nicht unbedeutende Beiträge zu liefern. Dieß führt uns auf die erläuternden Anmerkungen. Zunächst für Studirende und praktische Geistliche bestimmt, geben sie doch auch dem Fachgelehrten manchen dankenswerthen Fingerzeig. Aufgabe des Interpreten war theils sprachlich-philologische Auslegung dem Mißverständnisse ausgezeichneter Stellen, theils Erläuterung der termini technici, theils dogmengeschichtliche Orientirung, Angabe der Punkte und Kirchenteiler, auf welche sich die zahlreichen Angriffe Melancthon's beziehen, Hinweisung auf parallele oder aber abweichende Aussprüche in anderen Schriften des Autors und der übrigen Reformatoren, Nachweisung von Zeitvorstellungen, in denen Melancthon befangen war, endlich Leitung des Urtheils über die Haltbarkeit der Melancthon'schen Sätze. Diese vielseitige Aufgabe hat der Verfasser im Ganzen sehr befriedigend, zum Theil glänzend gelöst, doch vermissen wir Einiges, Anderes bedarf der Berichtigung. Daß Plitt gewisse unbedeutendere philologische Punkte unerleuchtet gelassen hat [z. B. die Bedeutung von *κρίσις* S. 128. (Beziehung auf Eph. 4, 14. ?), des *simulatio* S. 127. (man erwartet eher *dissimulatio*), des *προσίον* S. 152., des *lamiae* S. 111. u. s. w.], dürfen wir ihm nicht allzu sehr verübeln, obwohl er durch Weglassung einzelner polemischer Bemerkungen und knappere Fassung anderer Platz dazu gewonnen haben würde. Mehr schon vermißt man die Deutung gewisser logikalischer und scholastischer Ausdrücke, wie *conclusiones primae* S. 147. und *connotata* S. 103., die Erklärung mancher wichtigen, aber dunklen Stellen der (zum Theil doch von Melancthon festgehaltenen) Vulgata (z. B. Jes. 53, 6. S. 126), die Aufstellung gewisser dogmengeschichtlicher Probleme, z. B. der Psychologie des Origenes (vgl. S. 144. XV.) und des Verhältnisses des Melancthon zu Plato und Aristoteles (bei dem Melancthon S. 148. 3. 7. die Lehre von den angeborenen Ideen zu vermissen scheint), endlich die Berichtigung gewisser Citate (Melancthon citirt S. 144. XIII. 2 Cor. 3. anstatt 1 Cor.). Bei Erklärung des *salutaris* S. 104. (es ist Neutrum, wie *remedii*) war nicht auf Luc. 1, 47, sondern auf Luc. 2, 30.; 3, 6.; Apgeg. 28, 28.; Eph. 6, 17. (*σωτήριον* = *salutare*), bei Erklärung von Nr. XI. S. 144. nicht auf 1 Cor. 15, 44, sondern auf 1 Cor. 2, 14. zu verweisen. Ein Mißgriff ist ferner die Behauptung, daß die Uebersetzung der Vulgata Jes. 55, 2. *fitulos* sei, S. 139. (Melancthon wollte hier schwerlich von dieser abgehen, Referent hält die Weglassung des zweiten *non* für einen Druck- oder Schreibfehler).

Am wenigsten aber haben die versuchten Nachweisungen der scholastischen Irrlehren, gegen welche Melancthon zu Felde zieht, den Referenten befriedigt. Plitt unterscheidet bei weitem nicht scharf genug die Thomistische und Scotistische Lehre und überieht, daß Melancthon an manchen Stellen, wo er die Scotisten

bekämpft, mit Thomas, der bekanntlich dem Augustin weit näher stand als Duns Scotus, in nicht unwesentlichen Punkten sogar übereinstimmt. Daß auch nach Thomas die Erbsünde nur in dem Mangel der *justitia originalis* bestehe und die natürlichen Kräfte des Menschen durch den Fall keine wirklich veränderten seien (s. Anm. 37. und 54. § 119. u. 127.), diese Behauptung ist mindestens ungenau; denn „materialiter“ besteht die Erbsünde nach Thomas in der *concupiscentia* (*Summa theol.* II, 1. qu. 82. art. 3., cf. qu. 85. art. 3.). Damit hängt zusammen, daß die guten Werke, die nach Thomas auch dem Gefallenen möglich sind, über das, was Melanchthon *opera externa* nennt, nicht hinausgehen (*aedificare domos, plantare vineas etc.*), daß dagegen auch er zugesteht, daß der gefallene Mensch „impeditur a bono per corruptionem naturae“ (I. c. qu. 109. art. 2. conclus. ad prim., vgl. art. 4. conclus., wo gesagt wird: *in statu naturae corruptae non potest homo implere mandata divina sine gratia sanante*). Demnach ist es denn auch (zumal da Melanchthon gleich nachher die Scotisten nennt) höchst unwahrscheinlich, daß die Worte „*impossibilia praecepta etc.*“ (s. Note 62. bei Plitt) gegen Thomas gerichtet sind. Dieser giebt ja zu, daß der gefallene Mensch ohne die Gnade das Gesetz nicht erfüllen könne, und berichtigt im Grunde in ähnlicher Weise wie Melanchthon die von den Gegnern versuchte falsche Deutung der Worte des Hieronymus (qu. 109. art. 4. concl. ad secund.), indem er andeutet, ein Können nur mit Hilfe der göttlichen Gnade sei etwas Anderes als ein überhaupt nicht Können, so daß beide, sowohl Augustin als auch Hieronymus, Recht behielten. Der von Melanchthon (§. 136.) bekämpfte Satz, daß auch der nicht erlöste und nicht von der Gnade ergriffene Mensch Gott mehr lieben könne als sich selbst, wird auch von Thomas bekämpft¹⁾. Auch in den Noten 71. u. 75. hätte Plitt anstatt der Theorie des Thomas die des Duns Scotus und des Alex. von Hales auseinandersetzen sollen. Denn jener beantwortet die Frage, *utrum homo possit sibi mereri primam gratiam*, mit derselben Entschiedenheit verneinend wie Augustin und Melanchthon (a. a. O. quaest. 114. art. 5.), während nach Scotus sich der natürliche Mensch auf die *prima gratia* vorbereiten und sich dieselbe (*ex congruo*) verdienen kann; und Thomas behauptet ja gar nicht, daß die *attritio* verdienstlich sei, leugnet ferner, daß sie sich zur *contritio* entwickeln könne, leugnet endlich, daß sie sich zu letzterer verhalte wie die *fides informis* zur *fides formata* (*Suppl. tertiae part. s. theol. qu. 1. art. 2. et 3.*). Was endlich das dritte Corollarium (§. 285 ff.) betrifft, den neuen Abdruck der früher von Strobel publicirten, von Bindseil jedoch übersehenen Rede Melanchthon's (gehalten den 25. Januar 1520) in *divi Pauli apost. festum diem*: so können wir dem Herausgeber für dasselbe nur dankbar²⁾ sein. Die Rede ist

¹⁾ Dieser sagt gerade im art. 3. a. a. O. in der conclus.: *in statu naturae corruptae* (von dem allein redet auch Melanchthon) *indiget homo etiam ad hoc* (sogar zu jener Art von Gottesliebe, die nicht übernatürlich ist) *auxilio gratiae naturam sanantis*. Daß der gefallene Mensch wenigstens der natürlichen Gottesliebe, deren Adam vor dem Fall fähig war, abgesehen von der heilenden Gnade noch fähig sei, leugnet ja auch Thomas.

²⁾ Warum Plitt auch hier die zahlreichen häßlichen und sehr leicht zu verbessernden Fehler des ersten Druckes, von dem er ein Exemplar in der Münchberger Stadtbibliothek fand, beibehalten hat, sieht Referent freilich nicht ein.

zwar etwas breit und rhetorisch gefärbt, verliert aber dadurch nicht ihren geschichtlichen Werth als eine der Urkunden des Heranreifens des reformatorischen Gedankens in Melancthon.

Schließlich kann Referent nicht umhin, die reiche Gabe des Herrn Lic. Plitt als eine im Ganzen höchst werthvolle noch einmal ausdrücklich zu bezeichnen und Allen, die sich mit den locis gründlich beschäftigen wollen, dieselbe gelegentlich zu empfehlen.

Berlin, den 10. März 1862. Lic. F. Nitsch.

Geschichte des Protestantismus in der orientalischen Kirche im 17. Jahrhundert, oder: der Patriarch Cyrillus Lucaris und seine Zeit. Von Aloysius Pichler, Doctor der Theologie. München, Lentner'sche Buchhandlung, 1862. IV. und 254 S. 8.

Kyrillos Lukaris aus Kreta, Patriarch von Alexandria seit 1602, von 1621 bis zu seiner Ermordung 1638 Patriarch von Constantinopel, hat durch sein Bekenntniß zum Calvinismus von jeher die Theilnahme der protestantischen Kirchenhistoriker auf sich gezogen, obgleich seine persönliche Ueberzeugung nicht die leiseste reformatorische Einwirkung auf seine Kirche ausgeübt hat. Deßhalb ist der Mann nur merkwürdig insofern, als er den protestantischen Mächten Holland und England in der Epoche der römischen Gegenreformation die Hand bot, den Plänen des römischen Stuhls auf Unterwerfung der griechischen Kirche entgegenzuwirken. In dieser Beziehung sind die Verhältnisse, in deren Mitte Kyrillos stand und nach wechselnden Schicksalen zu Grunde ging, noch mancher Aufklärung bedürftig, wie Gaf in der Real-Encyclopädie VIII. S. 538. (1857) erklärt hat. Deßhalb durfte man der vorliegenden Arbeit eines römisch-katholischen Verfassers unsererseits mit Interesse entgegensehen. Dasselbe wird jedoch in keiner Hinsicht gerechtfertigt. Derselbe tritt der Person des Lukaris mit unverhehlter Feindseligkeit gegenüber, obgleich dazu kein anderer Grund abzusehen ist, als weil ältere protestantische Historiker ihm Theilnahme, vielleicht partielle Theilnahme erwiesen haben. Von der Jugend des unter dem Schutze des alexandrinischen Patriarchen Meletius aufgewachsenen Mannes sowie von seinen Studien in Venedig und Padua weiß auch der Hr. Verfasser möglichst Weniges und Unvollständiges; dessenungeachtet spricht er am Schluß der Geschichte dieses Lebensabschnittes seines Helden von innerer Haltlosigkeit desselben, — „wir sehen vor uns einen jungen Menschen, dem vor Allem die nothwendigste Grundlage aller moralischen und geistigen Bildung fehlt, die häusliche Erziehung“ (S. 49.). (Weiläufig möchten wir wissen, wie der Herr Doctor diesen vortreflichen pädagogischen Grundsatz in Einklang mit dem Decret der Tridentinischen Synode Sess. XXIII. de reform. cap. 18. setzt, welches die Einrichtung von Knabenseminarien vorschreibt und die Ausnahme der Zöglinge in dieselben vom zwölften Jahre an gestattet.) Vermuthungsweise weiß der Hr. Verfasser ferner, daß Kyrillos positiv-theologische Studien ohne Zweifel gar keine gemacht hat; „der Haß und die Verachtung gegen Rom, die mächtig in ihm genährt wurden [von wem denn?], mußten ihm solche nicht nur als überflüssig, sondern als gefährlich und verwerflich erscheinen lassen.“ Späterhin (S. 85.) sagt er:

„Der Charakter dieses Mannes besteht einfach in der Charakterlosigkeit.“ „Wir haben es zu thun mit einem durch unsinnigen Hochmuth durch und durch verkommenen Menschen, an dem sich kaum ein gesunder Fleck bemerken läßt.“ „Ohne Zweifel war der niedrigste seiner Mönche besser über die religiösen Verhältnisse seines Patriarchates unterrichtet als er. Wer sollte es für möglich halten, daß er z. B. die Kopten, von denen er selbst sagt, daß sie neun Zehntel der Bewohner seiner Residenzstadt ausmachen, als Euthyrianer darstellt?“ (Aber, Herr Doctor, das sind die Kopten auch!!) „Und dieser Ignorant“ (d. h. natürlich Kyrillos) „nennt sich mit Stolz einen Feind der Unwissenheit“ (S. 86.). Doch genug von diesen Proben des feindseligen Pathos, neben welchem keine Spur von Billigkeit aufkommt, welche mindestens dazu gehört, um einem Objecte historischer Forschung gerecht zu werden. Aus allen Mittheilungen des Hrn. Verfassers ziehen wir den Schluß, daß Kyrillos ein byzantinischer Grieche war, deßhalb eitel und intrigant, in dieser Beziehung nicht schlechter als sein Volk, aber durch seine Zugänglichkeit für den reformatorischen Lehrbegriff und dessen offenes und treues Bekenntniß vor der ideenlosen religiösen Stabilität seines Volkes ausgezeichnet. — Was nun aber Hrn. Böhler betrifft, so dürfte zur Charakterisirung seiner wissenschaftlichen Fähigkeit und Zuverlässigkeit noch Folgendes dienen. In der Vorrede zu seinem Buche erklärt er, daß er eifrigst bemüht gewesen sei, alle, zum Theil noch ganz unbenutzte, Quellen seines Stoffes zu sammeln, daß ihm aber die Kritik derselben die größte Schwierigkeit bereitet habe; die calvinistischen Berichtersteller hätten die Gewissenlosigkeit (in Benützung der Quellen?) ins Unglaubliche getrieben, und seit 200 Jahren, von Hottinger an bis Gaf, würden „diese historischen Lügen [welche?] und abenteuerlichen Entstellungen aus einem Buche in das andere, von Geschlecht zu Geschlecht treuer als irgend eine evangelische Wahrheit überliefert“. Trotz dieser Sottisen hat es dem Hrn. Verfasser nicht gefallen, seine Quellen zu nennen und zu kritisiren. Vielmehr benutzt er ohne Weiteres den Bericht des bekannten Uebersäufers von der griechischen zur römischen Kirche, Leo Allatus, den derselbe über Kyrillos in der Schrift *de eccles. occid. et orient. consensione* abstatet, obgleich derselbe von Gaf als unhistorisch und feindselig in Anspruch genommen worden ist. Nur ein einziges Mal (S. 147.) hat er diese Quelle bemängelt. — Der Hr. Verfasser eröffnet sein Buch mit Schilderungen der kirchlichen Lage des Occidents und des Orients am Ende des 16. und am Anfang des 17. Jahrhunderts. Das erste Capitel beginnt mit den Worten: „Wollen wir diesen Zeitraum mit einem Schlagworte bezeichnen, so können wir ihn das Mannesalter, die Blüthezeit der Reformation nennen.“ Er schildert nun die Erfolge der Reformation in den Niederlanden, England, Frankreich, Schweden und sonst wo, rügt mit starken Worten alle Beeinträchtigungen katholischer Interessen in jenen Ländern, verschweigt jedoch, daß gerade in der angegebenen Epoche die römische Contrareformation mit allen Mitteln moralischen Zwanges gegen den Protestantismus in Deutschland und Polen im Fortschreiten begriffen war. Insbesondere sagt er später (S. 51.) von dem polnischen Könige Sigismund III. nur, derselbe habe den Muth gehabt, die Katholiken offen zu beschützen und zu begünstigen, jedoch ohne eine Ungerechtigkeit gegen die Protestanten zu begehen. Allerdings hat dieser Freund der Jesuiten keine directe Gewalt gegen die Pro-

testanten geliebt, aber bekanntlich hat er mit Umgehung seines Eides, daß kein Unterthan wegen seiner Religion beleidigt oder verletzt werden solle, die Protestanten consequent von allen Aemtern fern gehalten, also eine unumgängliche Consequenz der staatsbürgerlichen Parität der verschiedenen Confectionen versagt. Bekanntlich verstehen auch die Gesinnungsgenossen des Hrn. Pichler heutzutage die confessionelle Parität so, daß sie dieselbe für verletzt achten, wenn nicht die Beamten des Staates nach der Proportion der Bevölkerung der verschiedenen Confectionen bestellt werden. — An die oben angegebene Schilderung der kirchlich-politischen Lage des Occident's knüpft der Hr. Verfasser von S. 6. bis 16. die Beschreibung der inneren Verhältnisse des Protestantismus. „Hier gewahren wir eine geistige Verwirrung, ein Labyrinth von Widersprüchen, aus dem sich schwer ein Ausgang finden läßt.“ Es folgt eine elende und schülerhafte Angabe der Gegensätze zwischen der Theologie der Concordienformel und dem Synkretismus sowie den anderen Unionsrichtungen des 17. Jahrhunderts, welche mit der Geschichte des Kyrillos gar nichts zu thun hat. Der Herr Doctor scheint aber, wenn wir sein Urtheil über die innere Lage des Protestantismus mit dem Schlagworte am Eingang des Capitels vergleichen, entweder eine sehr einzig geartete Vorstellung von Blüthezeit und Mannesalter oder ein für sechs Druckseiten seiner Gedankenenergüsse zu kurzes Gedächtniß zu haben. — Hinter den geringsten Ansprüchen an historischen Styl bleibt auch das Capitel über die kirchliche Lage des Orients zurück, das wesentlich aus Hammer's osmanischer Geschichte excerptirt ist. S. 19. macht der Hr. Verfasser von den Janitscharen aus folgenden Uebergang: „Man würde indessen sehr irren, wenn man glaubte, die Türken hätten alle Wissenschaft verachtet.“ Nun folgen einige curiose Data über muhammedanische Lehranstalten, denen man es ansieht, wie ungetrüb't die Phantasie des Herrn Doctors durch eine deutliche Vorstellung von der Wissenschaft des Islam ist. Es folgt die Notiz, daß die Schreckensregierung Murad's IV. die literarische Thätigkeit knickte. Darauf heißt es: „Während nun durch diese zunehmende Schwäche die Grundeigenschaft der türkischen Politik, die Habgier, durch beständige Verluste im Osten und Westen immer empfindlicher verletzt wurde, mußte sie sich anderwärts zu entschädigen suchen. Dies führt uns zur Betrachtung des Verhaltens der Türken gegen die Griechen. Zwei rein politische Ursachen machten den Türken die Erhaltung der Griechen zur Pflicht: die Furcht vor dem christlichen Occident und das Interesse des Verkehrs mit demselben.“ Das sieht ja ganz so aus, als ob die Türken durch den Islam eigentlich verpflichtet gewesen wären, die Griechen auszurotten. Noch drei Seiten vorher aber wußte der Hr. Verfasser, daß der Islam die Christen unter Voraussetzung ihrer Unterwerfung und bei Entrichtung von Tribut am Leben schützt und bei ihrer Religion läßt. Und die Furcht vor dem Occident sollte die Türken von der Vernichtung der Griechen abgehalten haben? — Das Buch ist ein betrüübendes Denkmal der anstandslosen, gedankenlosen und gehässigen Polemik gegen den Protestantismus, die wir neben allen noch so liebevollen bischöflichen Lectionen zur richtigen Erkenntniß des römischen Katholicismus und zur Versöhnung uns merken.

Stöttingen, A. Ritschl.

Schleiermacher's Anfänge im Schriftstellern. Eine historische Skizze von Rudolph Barmann, Lic. theol., Inspector des evangelischen Stifts in Bonn. Bonn, Adolph Marcus, 1864. XV u. 58 S.

Schleiermacher ist zu einem Manne unserer Literatur geworden nicht bloß in der engeren Beziehung zur Theologie, sondern zur ganzen Entwicklung unserer Cultur. Ein Mann, der so tief und nachhaltig auf die Entwicklungsgeschichte des religiösen und des damit zusammenhängenden Geisteslebens gewirkt hat, weckt von selbst die Frage nach der Geschichte seines eigenen Lebens. Darum ist Schleiermacher schon seit längerer Zeit immer mehr Gegenstand unserer Literaturgeschichte geworden. Jedermann weiß nun, wie interessant für eine solche Geschichte die Erinnerung an die ersten Regungen ist, in denen sich ein schriftstellerischer Trieb äußert. Es hat uns daher Herr Barmann zum größten Danke verpflichtet, daß er Schleiermacher's Anfänge im Schriftstellern in einem treuen geschichtlichen Abriß nachzeichnet. — Nach der Widmung seiner Schrift an Schmieder zur Feier von dessen 25jähriger Führung des Ephorats im Wittenberger Predigerseminarium behandelt Barmann seinen Stoff in sechs Abschnitten: 1) die ersten gedruckten Schriftstücke Schleiermacher's 1798 und 1799; 2) die Entwürfe der Studentenzeit in Halle 1787 bis 1789; 3) das Candidatenjahr in Drossen 1789 bis 1790; 4) die Predigten in Schlobitten October 1790 bis Mai 1793 und in Berlin bis März 1794; 5) die Adjunctur in Landsberg bis September 1796; 6) das Amt an der Charité in Berlin. Die kleine gehaltvolle Schrift, wie sie uns hier vorliegt, läßt nicht zu, etwas Besonderes hervorzuheben, da sie uns in gedrängter und sicher geschlossener Abfolge die betreffenden Data vorführt. Um so angelegentlicher verweisen wir auf die Schrift selbst. Was wir hier anmerken wollen, sind einige bezeichnende Äußerungen Schleiermacher's selbst, wie sie uns sogleich aus den Anfängen seines schriftstellerischen Wirkens entgegentreten.

„Hast du denn vergessen“, fragt er, „daß es zwischen beiden [nämlich einem philosophischen Kopf und einem frommen Christen] noch ein Mittel Ding gebe, einen frommen Kopf oder einen philosophischen Christen? Diese, welche ihre Verurtheile und gewisse mißverständene Winke ihres Herzens mit ihren Einsichten vereinigen wollen, diese, welche noch nicht über den Rubicon gegangen sind, brauchen allerdings eine solche Anwendung, welche man Dogmatik nennt. Ohne sie würde meiner Meinung nach das Christenthum gar nicht das geworden sein, was es ist, es würde vielleicht lauter Nutzen und gar keinen Schaden gestiftet haben; es wäre eine Sammlung von Sittenregeln, für Jedermann brauchbar, geliebt, vermischt mit einigen Lehrlägen, die sich, da sie sich bloß auf das Judenthum bezogen, auch nur unter den Juden und ihren Nachkommen erhalten haben würden. Allein nachdem einige superstitiöse Sophisten zu demselben übergetreten waren, fingen die Heiden an, es als eine philosophische Secte anzusehen und zu bestreiten, wodurch sie veranlaßten, daß man nun die Bibel als ein System, als eine besondere theoretische und praktische Erkenntnisquelle zu behandeln anfing. Die philosophischen Christen mußten sie nun nicht nur mit sich selbst in Uebereinstimmung bringen — magnus mihi erit Apollo, wer das vollständig bewerkstelligen wird —, sondern auch ihr Verhältniß gegen die Vernunft festsetzen (denn es konnte nicht fehlen,

daß sie mit dieser in der Qualität eines allgemeinen Princip's, wozu sie mehr durch ihre Feinde als ihre Freunde erhoben worden war, oft in Collision kommen mußte), und daraus entstand die vollständige Dogmatik, welche sich immer mit der Philosophie der Zeit verändern wird. Die philosophischen Christen werden nicht aufhören, daran zu zimmern und zu hämmern, und alle die schönen Facaden, welche sie allen vier Weltgegenden darstellt, von Herzen zu bewundern, während daß die jenseit des Rubicon sie als ein leeres und unnützes Gebäude verachten werden und alle die Mühe und den Scharfsinn bebauern, die Jahrhunderte lang daran verschwendet worden. Wenn man die Entstehung der Dogmatik von dieser Seite betrachtet, so wird man sich über ihre jetzigen und künftigen Schicksale — sie seien, welche sie wollen — gar nicht wundern.“ —

„Ich glaube nicht, daß ich es jemals zu einem völlig ausgebildeten System bringen werde, so daß ich alle Fragen, die man aufwerfen kann . . . [daraus] würde beantworten können.“

„So sehe ich den Kampfspielen philosophischer und theologischer Athleten ruhig zu, ohne mich für irgend einen zu erklären oder meine Freiheit zum Preis einer Wette für irgend einen zu setzen; aber es kann nicht fehlen, daß ich nicht jedesmal von beiden etwas lerne.“

„So verderbe ich es mit Allen, und ich armer Mensch, der ich selten über einzelne Dinge eine Meinung habe und also noch viel weniger im Ganzen zu einer Partei gehören kann, gelte bei den Demokraten nicht selten für einen Vertheidiger des Despotismus und für einen Anhänger des alten Schlenkbrians, bei den Brauseköpfen für einen Politikus, der den Mantel nach dem Winde hängt und mit der Sprache nicht recht heraus will, bei den Royalisten für einen Jacobiner und bei den klugen Leuten für einen leichtsinnigen Menschen, dem die Zunge etwas zu lang ist.“

„So ist es mir auch mit der Theologie schon seit langer Zeit ergangen, und ich weiß mich zu besinnen, daß ich in der nämlichen Viertelstunde von dem Einen für einen Lavater'schen Christen, von dem Anderen wenigstens für einen Naturalisten, von dem Dritten für einen strengen dogmatischen Orthodoxen gehalten wurde und von dem Vierten“

„Es sind nun neun Jahre, als ich auch an einem Charfreitag meine erste Amtsführung antrat; mir ist seitdem der Beruf immer lieber geworden, auch in seiner unscheinbaren Gestalt und seinem nachtheiligen Verhältnisse zum Geiste dieser Zeit, und ich glaube, wenn ich ihn aufgeben müßte, würde ich noch tiefer trauern als um Alles, was ich jetzt verloren habe.“

Es bedarf wohl kaum der Bemerkung, wie wir in diesen und ähnlichen Aeußerungen schon den ganzen künftigen Schleiermacher im Keime und Kerne vor uns haben.

Wir schließen mit den Worten des Hrn. Verfassers S. 28: „Der Angelpunkt, von dem aus Schleiermacher das Verhältniß von Philosophie und Theologie überhaupt anfassen zu müssen meinte, lag nun, wie später, so auch jetzt schon darin, daß er reines Denken und sittliches Handeln und fromme Empfindung auf das Schärfste von einander sonderte. Wenn Brindmann von der Tugend sagte, daß ihr Name bei den Meisten ein ebenso schwankender und verdächtiger Begriff sei als die längst abgetragene Frömmigkeit, so fürcht-

tete er Consequenzen der Art, daß bloßen Religionsbegriffen ein Amt wieder aufgetragen würde, das bisher wirklich sittliche Begriffe verwaltet hätten; das Bestreben, ein Engel zu werden, welches immer der Frömmigkeit zu Grunde liege, dürfe nicht an die Stelle des Vorsatzes treten, bloß ein guter Mensch sein zu wollen. Schleiermacher wollte nicht, wie die neuen Lobredner des wahren antiken Humanismus, einen Bruch zwischen dem Engel und dem Thier im Menschen, als ob das letztere allein zu der vollendeten sittlichen Schönheit des Menschen sich ausgestalten könnte; er wollte vielmehr auf dem Grunde klarer Sonderung ein ineinander greifendes Zusammenwirken zu eben demselben Ziel sein.“

Göttingen.

Ehrenseuchter.

Systematische Theologie.

Handbuch der protestantischen Polemik gegen die römisch-katholische Kirche von Dr. Karl Hase. Leipzig, Breitkopf und Härtel, 1862. VIII und 665 S. Zweite verbesserte Auflage. 1865.

Für die meisten Leser dieser Blätter wird Hase's Handbuch der protestantischen Polemik gegen die römisch-katholische Kirche einer Anzeige und Empfehlung kaum bedürfen. Alle mit der theologischen Literatur Vertrauten werden mit den besten Erwartungen und regem Interesse ein Buch begrüßt haben, welches durch die bekannte Gelehrsamkeit, die Genialität und schriftstellerische Virtuosität des Verfassers zu solcher Aufnahme berechtigt. Zumal auf einem Gebiete, das so sehr, wie der römische Katholicismus, zu denen gehört, welche Dr. Hase durch lange eigene Anschauung und sorgsame Beobachtung erforscht hat, wird man seiner Führung sich bereitwillig anvertrauen. Das hat die ziemlich weite Verbreitung des Buches schon gerechtfertigt. Dennoch hoffen wir durch diese kurze, leider spät hervortretende Besprechung desselben hier und da noch dienen zu können. Gibt es doch manche Theologen, die, fern von anregendem wissenschaftlichen Verkehr, nur auf dürftige buchhändlerische Zusendungen oder eben auf die Anzeigen in Zeitschriften für ihre Bekanntschaft mit den neuesten Bereicherungen der theologischen Literatur angewiesen sind. Vielleicht gelingt es diesen Blättern auch, hier und da in weiteren Kreisen auf ein Buch aufmerksam zu machen, das gar nicht nur für den Theologen, das vielmehr für die gebildete Welt überhaupt von hohem Interesse und reicher Belehrung ist.

Wie sehr wünschen wir ihm eine solche recht weite Verbreitung! Möhler's geistvolle Idealisierung des römischen Katholicismus, durch seine und blendende Beweisführungen mit einer Caricatur des Protestantismus verbunden, hat auch in der protestantischen Welt mehr Verbreitung und Anklang gefunden, als Mancher denkt. Die Entgegnungen aber, die Möhler's Symbolik vor Jahren fand, haben trotz aller Tüchtigkeit doch ein Genügendes nicht leisten können, da ihre Abwehr vorwiegend eben Antithese, nicht Schöpfung eines ebenbürtigen Neuen war. Hase führt auch seine Arbeit auf die Anregung des Möhler'schen Buches zurück, aber sie ist nicht Polemik gegen Möhler, sondern gegen die römisch-katholische Kirche selbst, „ein Einfall in Feindes Land“. Dafür hat er es unternommen, ein lebensvolles einheitliches Bild des römischen Katholicismus zu

entwerfen, ein Bild, dessen Züge er durch reiche authentische Zeugnisse der Geschichte gewinnt. Durch geschichtlichen Rückgang bis in die Zeiten des Mittelalters, ja bis in die ersten Jahrhunderte der Kirche zurück wird das Verständniß katholischer Lehre und Sitte öfter angebahnt, kurze und übersichtliche dogmenhistorische Skizzen illustriren trefflich die Resultate, welche seit dem Tridentinischen Concil als fester Charakter des römischen Katholicismus hervortreten; stets werden die Festsetzungen dieses Concils und der sich daran schließenden römischen Symbole sowie die Aussagen einer Reihe der ersten und anerkanntesten katholischen Dogmatiker der Charakterisirung zu Grunde gelegt, während bezeichnende Thatfachen der Geschichte und persönlicher Erfahrungen des Verfassers dem Ganzen reges Leben und frische Farbe geben. Aber bei aller geschichtlichen Genauigkeit des gezeichneten Bildes wird man doch nie jene werthlose Ueberladung gelehrter Zeugenverböthe antreffen, welche, entsprungen aus unverständiger Pedanterie oder aus einer Eitelkeit, die im Gefühl der eigenen Unsicherheit durch extensive Fülle die inneren Mängel verdecken möchte, manches Buch dem Leser unleidlich macht. Nur soweit das Verständniß und die Kritik einer Eigenthümlichkeit des römischen Katholicismus den geschichtlichen Rückgang fordert, giebt Hase ihn, überall aber ist es nur ein geringer, doch auserwählter Kreis von Zeugen, den er vorführt. So hat er für die dogmatische Entwicklung des Katholicismus seit der Synode von Trient nur Bellarmin, Möhler und Perrone, daneben mehr untergeordnet Klee und Döllinger als Zeugen angerufen.

Darum ist es auch die Eigenthümlichkeit der römisch-katholischen Kirche, welche als Eintheilungsprincip die Ordnung des Stoffes beherrscht. Freilich war es nicht die Absicht Hase's, für die gewählte Gruppierung auf „systematische Nothwendigkeit“ Anspruch zu machen; in freier, ungezwungener Weise hat er Alles neben und in einander gestellt, wie das Eine aus dem Anderen folgend und dasselbe erläuternd dem Verständniß für den angegebenen Zweck förderlich erschien. Es kam ihm eben nicht auf ein Werk an, das, nach dem strengen Maßstabe der Wissenschaft gemessen, allen ihren Ansprüchen genüge, er will nicht in erster Linie den Fachgenossen dienen, sondern dem gebildeten Theil des Volkes überhaupt, will allen denen verständlich und bequem sein, welche auch ohne wissenschaftliche theologische Bildung doch den Ernst solcher Untersuchungen nicht scheuen. Und dem Leser drängt sich auch der Eindruck auf, daß er fast eine Reihe von Einzelbildern, von Monographien vor sich hat, wie denn mehrere Capitel schon vorher als selbständige Abhandlungen veröffentlicht waren („der Papst und Italien“ 1861; „von überflüssigen Werken, Mönchthum und Heiligen“ 1862). Hase verfolgt nicht die tieferen inneren Zusammenhänge der Anschauungen des römischen Katholicismus, er sucht sie nicht aus der vorangestellten principiellen Eigenthümlichkeit desselben zu deduciren, es sind viel mehr geschichtliche Einzelbilder als gedankenmäßige Demonstrationen, durch welche er redet, beweist, überzeugt. Aber doch ist die Gliederung eine recht sachgemäße und übersichtliche. Voran tritt im ersten Buche die Lehre von der Kirche — gewiß der richtigste Anfang einer Darstellung des römischen Katholicismus. In der entscheidenden Bedeutung der Kirche als einer Anstalt des Heils, als der Trägerin des Heilsinhalts und der Heilsgewißheit liegt seine Grundeigenthümlichkeit. Die Momente des Begriffs der Kirche werden im Anschluß an die Hauptprädicate, die Einheit, Unfehlbarkeit und den Anspruch, allein seligmachend zu sein, ent-

wickelt. Ungefragt fügt sich die Lehre von Tradition und heiliger Schrift daran, — die Kirche gründet sich und ihre Selbstbeglaubigung auf die Aussagen beider einander ergänzender Zeugen, darin freilich auf Zeugen, die wieder für ihre eigene Glaubwürdigkeit durch einen schlechten Cirkelgang auf die Aussage der Kirche angewiesen sind. Verwirklicht sieht der Katholicismus die Kirche primär und entscheidend im Priesterthum; das bildet den weiteren Fortschritt im sechsten Capitel. Dem Eölibat wird ein besonderer Abschnitt dieses Capitels gewidmet, in ihm hat ja jener überirdische Nimbus, durch welchen die Kirche den Völkern zu imponiren sucht, eine seiner ergiebigsten Quellen. Den Schluß des ersten Buches bildet das sehr ausführliche Capitel über das Papstthum. Das zweite Buch handelt „vom Heile“, genauer: vom kirchlichen Leben, seinen Sitten und Stimmungen, den Segnungen, welche die Kirche für den Einzelnen bereit hat, den Forderungen, welche sie an ihn stellt. In der Lehre von den Sacramenten, welche außer der im ersten Buch in Betracht gekommenen Priesterweihe einzeln und genau besprochen werden, vollzieht sich der Hauptinhalt dieses Buches. Passend läßt der Verfasser jedoch zuerst ein Capitel über Glauben und Werke vorantreten und gewährt dadurch eine allgemeinere Charakterisirung katholischer Frömmigkeit. Das hier gezeichnete Bild erhält eine treffliche Ausführung und lebendige Farbe durch die zwei sich daran schließenden Capitel, deren erstes von überflüssigen Werken, Klöstern, Heiligen redet, letzteres der Maria und ihrer neuesten Verherrlichung durch das Dogma von der unbefleckten Empfängniß eingehend gedenkt. Ein drittes und letztes Buch fügt in kürzeren Zügen Erörterungen über die culturhistorische Bedeutung der römisch-katholischen Kirche hinzu; der Verfasser betitelt es „Beisachen“ und handelt vom Cultus, von der Kunst, von der Wissenschaft und Literatur, endlich von der Politik und Nationalität. Aus dieser Uebersicht des Inhalts ergibt es sich schon, daß die eigentlichen gelehrtten Schulfragen keine besondere Berücksichtigung erhalten; das folgte aus der Idee, welche dieser Darstellung des Katholicismus zu Grunde liegt.

Wir haben schon angedeutet, daß Hase's Polemik ganz entschieden geschichtlichen Charakter an sich trägt, dem Leser eine Reihe geschichtlicher Einzelbilder entrollt, und darin sehen wir die eigenthümliche Bedeutung und Macht, welche sie dem Katholicismus gegenüber haben muß. Wohl durchweben das Ganze viele verstandesmäßige kritische Ueberlegungen, aber das eigentliche Gewicht der Polemik liegt doch ebenso sehr auf dem Gericht der geschichtlichen Thatfachen, welche in gelungenster Auswahl die Principien und das kirchliche Leben des Katholicismus beleuchten und beurtheilen. Es sind die schneidenden Kontraste zwischen Idee und Wirklichkeit, welche Hase mit gewohnter Virtuosität überall ins hellste Licht stellt und durch treffenden Ausdruck wie durch seine Ironie zu siegreichen Waffen seiner Polemik macht. Wohl ist es das gemeinsame Geschick alles menschlichen irdischen Lebens, durch nie ganz überwundene Differenzen zwischen Idee und Wirklichkeit erst allmählich zu immer reicherer Verwirklichung jener sich hindurchzuringen, aber es gehört ja gerade zum übermüthigen Anspruch des Katholicismus, daß er wesentlich diesem Gesetz menschlicher Entwicklung nicht unterworfen sei, daß die Kirche ihrem Wesen nach eine von Christus gestiftete fertige Anstalt des Heiles sei, in den entscheidenden Fragen und Ordnungen frei von Irrthum und Wandelbarkeit. Der Protestantismus würde eine solche Polemik, welche im Kontrast seiner Idee und seiner Wirklichkeit ihre Stärke

suchte, nicht zu scheuen haben; er nimmt auch das Gericht der Geschichte dankbar an, er weiß, daß er perfectibel ist, — der Katholicismus kann sie nicht ertragen, ohne in seiner Idee erschüttert zu werden. Noch heller aber tritt die Haltlosigkeit und Widersinnigkeit des specifisch Römisch-Katholischen im Vergleich mit dem kanonischen Urbilde des Christlichen in der Schrift hervor, wie Hase ihn gewöhnlich mit einfachen und scharfen Zügen in kurzen biblischen Betrachtungen giebt. Gern läßt er uns in die inneren Zusammenhänge der Geschichte blicken, auf deren Wegen allmählich aus der demüthigen und einfachen, der sittlich strengen und doch weitherzigen Gemeinde des apostolischen Zeitalters die stolze, sittlich so oft zweideutige und zugleich engherzige Kirche des römischen Katholicismus wurde. Ungekönnelt resultirt aus solchen Betrachtungen meist die protestantische These, die aber stets nur in untergeordneter Stellung besprochen wird. Auch sie erfährt des Verfassers Kritik, — dem Leser ein deutliches Zeugniß, daß es ihm nicht auf eine willkürliche Verherrlichung des Protestantismus ankommt, sondern auf die Wahrheit, wo sie auch sich findet.

Und die Wahrheit findet sich auch im römischen Katholicismus. — Diese Anerkennung erfüllt Hase's Polemik. Damit begegnen wir dem Bedenken, das leicht schon an den Titel des Buches sich schließt. Sehr trefflich redet der Verfasser selbst in der Einleitung gegen ein solches Bedenken. Er verhehlt es sich nicht, daß der Name „Polemik“ ein verrufener ist, verhehlt sich nicht den dankenswerthen Fortschritt des Katholicismus, der sich bequemt, eine Symbolik nicht mehr als etwas dem katholischen Standpunkt nur Widersprechendes zu betrachten, sondern als ein auch für ihn Mögliches, ja als ein Werk, das, mit dem gefeiertsten Namen seiner Theologen geschmückt, bis zur Stunde reiches Lob von den Confessionsgenossen ernten kann. Fast scheint es ein Rückschritt, ein unweises neues Anfassen des Streites, statt Symbolik wieder Polemik zu schreiben. Aber der Leser sieht leicht, daß der Name „Symbolik“ für ein Werk, das wie das in Rede stehende auf ein so bestimmtes einzelnes Gebiet sich beschränkt, ganz unpassend wäre. Und trotz des kriegerischen Namens, bemerkt Hase, „ist es gemeint als ein Buch zum Frieden, zu dem kirchlichen Frieden, dessen unser Vaterland so sehr bedarf; in der offenen Polemik, im ehrlichen, angesagten Kriege liegt auch eine Trenn-, nämlich als das eine Ziel die Klarheit darüber, wie weit man sich anerkennen oder einander aufrichtig nähern dürfe.“ Eine Ausöhnung des Gegensatzes der Kirchen sieht der Verfasser freilich in keiner irdischen Ferne, aber trotzdem weiß er offen und liebevoll die reiche christliche Wahrheit, welche auch im Katholicismus lebt und waltet, ja welche im Grunde seinen Bestand schlägt, zu finden und zu loben. Er weiß, daß Alles, was im Katholicismus wahr und fromm, geistesmächtig und frei ist, am Ende doch dem Protestantismus blutsverwandt ist. Diese willige Anerkennung ist so sehr der Charakter des ganzen Werkes, daß ein Anstoß an seinem Namen und seiner kriegerischen Parole nur bei denen haften kann, die es eben nur oberflächlich kennen. Um so lieber aber haben wir diese edle Weitherzigkeit und ernste Wahrheitsliebe des Buches, als es zugleich getragen ist von inniger Begeisterung für das Werk der deutschen Reformation, die der Verfasser wie kein anderes Werk des deutschen Volkes aus seinem tiefsten Herzen in seinem höchsten religiösen Ernste geboren weiß, von Begeisterung besonders auch für den Hauptträger der Reformation,

Luther, von dem er fragt: „Wo hätte die katholische Kirche Deutschlands einen Volksheiligen wie diesen, der kein Heiliger gewesen ist?“

Als eine nicht selten gebrauchte Waffe dieser Polemik haben wir vorhin auch Hase's feine Ironie bezeichnet. Die Art dieser Ironie hat ihr den Vorwurf der Frivolität zugezogen. Uns scheint er kein gerechter Vorwurf zu sein. Frivolität wird doch wohl nur in der Ironie anzuerkennen sein, welche Verachtung des Heiligen, des Frommen und des sittlich Reinen enthält. Aber Hase's Ironie ruht gerade auf der sittlichen Entrüstung über die Entweihung des Heiligen in manchen katholischen Lehren und Gebräuchen, durch sie bewirkt er oft eben den lebendigsten Eindruck von der Profanirung des sittlich Reinen und Hohen. Auch vergesse man nicht, daß es zum beabsichtigten Charakter des Buches gehört, frei von der strengen Schulform in fesselnder Darstellung seinen Gegenstand zu behandeln; es hängt damit ein gewisses ungezwungenes Sichgehenlassen zusammen, ein reichlicheres Hervortreten der individuellen Eindrücke des Verfassers. Diese aber mußten bei einem so geistvollen Manne wie Hase, bei einem Manne, dem so ungesucht treffende Kontraste sich aufdrängen und zugleich ihr frappanter Ausdruck zu Gebote steht, unwillkürlich oft zur scharfen Ironie werden. Es tritt in diesem Buch überhaupt „das Ich persönlicher Anschauungen, kleiner Erlebnisse und momentaner Interessen mehr hervor, als in wissenschaftlichen Verhandlungen üblich ist“.

Wir schließen die Besprechung dieses trefflichen Werkes mit dem Wunsche, daß es recht Vielen Anregung, Freude und Belehrung bringen möge, wünschen ihm aber zugleich auch gern unter gleichen Bedingungen die gleiche Vergessenheit, welche Hase so schön in den Schlußworten der Einleitung herbeisehnt, in den Worten: „Ich verstehe nicht zu weissagen, ob die Weltgeschichte nach einer Peterskirche mit ihrer Gesetzmäßigkeit und weltlichen Herrschaft, nach einer Paulskirche mit ihrer Innerlichkeit und dialektischen Geistigkeit noch die Liebeseinheit einer Johanniskirche sehen wird, wie Rom sie äußerlich besitzt in seinen drei großen Basiliken, aber ich hege die frohe Zuversicht, daß dieses streitbare Handbuch zur rechten Zeit in Vergessenheit kommen wird, wenn wieder ein Friedensbogen, und nicht aus den Nebeln der Gleichgültigkeit gewebt, über die beiden Kirchen sich wölbt, in die nun einmal durch eine göttliche Schickung unser Volk vertheilt ist, und es dennoch sich fühlt als ein einig Volk von Brüdern unter dem Paniere des Kreuzes im rechten Gottesfrieden.“

Stolberg bei Aachen.

Harries.

Praktische Theologie.

Zeitschrift für Kirchenrecht. Unter Mitwirkung von F. Bluhme, D. Göschen, E. Herrmann, H. F. Jacobson, A. L. Richter, H. Wassersleben, H. Zacharia, herausgegeben von Dr. Richard Dove. 1861. 1862. 1863. 1864. (in vier Jahressheften).

Im Jahre 1847 hatten Jacobson und Richter den Versuch gemacht, einem Bedürfnisse der evangelischen Kirche durch die „Zeitschrift für das Recht und die Politik der Kirche“ entgegen zu kommen. Durch die Verhältnisse des Jahres

1848, welche neben vielen literarischen Treibhauspflanzen auch so manchem echt wissenschaftlichen Unternehmen den Boden entzogen, mußte auch diese Zeitschrift schon nach den ersten Hesten wieder eingehen. Im Jahre 1861 erst wurde die Lücke ausgefüllt, indem Dr. R. Dove, damals Privatdocent der Rechte in Berlin, jetzt ordentlicher Professor in Tübingen, die oben genannte Zeitschrift für Kirchenrecht im Vereine mit den ersten protestantischen Namen dieses Faches begründete. Sie liegt jetzt in vier Jahrgängen vor, deren zwei erste bei F. Schulze in Berlin, die beiden letzten zufolge der Uebersiedelung des Herausgebers bei Laupp und Siebeck in Tübingen erschienen sind. Bei dem vierten Jahrgange ist als Mitherausgeber Dr. Emil Friedberg, Privatdocent der Rechte an der Universität Berlin, eingetreten.

Der Herausgeber knüpfte im Vorworte an die Thatsache an, daß die Pflege der Wissenschaft des Kirchenrechtes aus tiefem Verfall zu neuer Forderung werden und zu neuem Leben erwachen mußte, einerseits durch die Vertiefung des religiösen Gefühles seit der nationalen Wiedergeburt Deutschlands, andererseits durch die Entwicklung einer wahrhaft geschichtlichen Rechtswissenschaft. In Folge des ersteren Momentes ist es geschehen, daß kirchenrechtliche Fragen im Vordergrunde des praktischen Interesses stehen und schon hierdurch der Wissenschaft eine beständig sich erneuernde Aufgabe zugewachsen ist. Eben dadurch aber ist auch das Bedürfniß eines solchen Organes derselben erwachsen, welches, an die lebendigen Interessen der Gegenwart anknüpfend, denselben in der höheren Weise der wissenschaftlichen Arbeit dient und den Männern derselben Gelegenheit zu Veröffentlichung von Abhandlungen bietet, wie dieselbe außerdem bloß im Besitze der ultramontanen Richtung war. Dabei hob der Verfasser noch insbesondere hervor, daß es sich nicht nur überhaupt um ein solches Organ für die protestantische Wissenschaft handle, sondern um den Dienst desselben für eine Fortbildung der Wissenschaft in dem Sinne, daß die Herausarbeitung der evangelischen Rechtsgedanken aus der beengenden kanonischen Form vollbracht werde.

Es ist besonders die letztere Seite, von welcher wir auf unserem theologischen Boden näher berührt sind und um derentwillen wir die Aufmerksamkeit unserer Leser auf diese uns so nahe angehenden Arbeiten hinzulenken wünschen. Die rechtliche Natur der Kirche und der kirchlichen Verhältnisse steht dem Wesen unserer evangelischen Kirche nach nicht ebenso für uns im Vordergrunde unseres Denkens und unserer Aufgabe, wie dieß bei der römischen Kirche der Fall ist, und es wäre gewiß ein Abfall von den gesunden und wahren Principien unseres Glaubens, wenn wir uns, wie es von einer Seite in neuerer Zeit versucht worden ist, dahin drängen ließen, unsere Kirche vorzugsweise als Rechtsinstitut aufzufassen und unsere Begriffe von Bekenntniß und Amt in diesem Sinne thatsächlich und wissenschaftlich zu gestalten. Aber wir können auch darüber heute nicht im Zweifel sein, daß die evangelische Kirche sich im Laufe ihrer Geschichte in Betreff der Ausbildung ihres Verfassungs- und Rechtslebens große Versäumniß hat zu Schulden kommen lassen und daß ein falscher Idealismus des Glaubens sich schwer bestraft und in solche Bahnen geführt hat, welche gerade dem freien eigenthümlichen Lebensprincip des Protestantismus am gefährlichsten werden mußten. Wir dürfen auch das Bekenntniß nicht zurückschalten, daß die Erbsünde dieses Idealismus uns evangelischen Theologen noch heute anhaftet, zum Scha-

den vielfach ebenso der concreten Aufgaben des Geistlichen in seiner Praxis wie der praktischen Gestaltung unserer Kirche im Großen. Das Letztere hat sich augenfällig gezeigt, seit überall in Deutschland die evangelische Kirchenverfassung zur Tagesfrage geworden ist, nicht nur weil eine auf freie Selbstbetheiligung der Angehörigen der Kirche gegründete Ausbildung derselben immer mehr als Bedingung ihrer lebendigen Existenz und Dauer erscheint, sondern auch weil die territoriale und politische Gestaltung der Staaten sie zur unausweichlichen Nothwendigkeit gemacht hat. Das unsichere Umhertasten und wagnißvolle Versuchen wie das ängstliche Sichabschließen gegen diese Bewegung, wovon wir Zeugen sind, kann gewiß nur dadurch überwunden werden, daß diejenigen, welche vor Allem durch ihren theologischen und pastoralen Beruf zur Mitarbeit bestimmt sind, durch eine klare Erkenntniß der Rechtsfolgen, welche Begriff und Grundsätze unserer Kirche haben, sowie durch Uebung in kirchenrechtlichem Denken überhaupt wie in der Kenntniß der Geschichte des Kirchenrechtes sich zu einem sicheren Urtheilen und bewußten Wollen befähigen. Insbesondere können gewiß die hierarchischen Verirrungen auf evangelischem Boden nur durch eine Vertiefung in solcher Erkenntniß gründlich überwunden werden.

Wenn unsere Jahrbücher schon aus diesen Gründen zu näherem Antheile an der Unternehmung der Zeitschrift für Kirchenrecht aufgefordert sind und sie als eine bedeutsame Erscheinung nicht nur der protestantischen Wissenschaft, sondern auch der protestantischen Rechtsbildung begrüßen, so finden wir uns außerdem noch in näherer Verwandtschaft mit derselben durch die nähere Formulirung, welche sie ihrer Aufgabe gegeben hat. Auch wir haben uns von Anfang an das Ziel gesetzt, der wissenschaftlichen Forschung der evangelischen Theologie in denjenigen Hauptfragen zu dienen, welche ebensowohl in der Sache selbst hervortreten als durch das geistige Verlangen der Gegenwart nahe gelegt sind, und wir haben dabei ausgesprochen, daß wir gedenken, den evangelisch-kirchlichen Typus unseres Denkens durch die That zu bewähren, aber unserer Kirche durch die Pflege ihrer wissenschaftlichen Gabe und mithin in derjenigen Freiheit und Weitherzigkeit, bei welcher eine solche allein möglich ist, zu dienen. Ebenso hat die Zeitschrift für Kirchenrecht ausgesprochen, daß sie das evangelische Princip festhalten will in dem vollen Sinne, daß ihr niemals das Bewußtsein des Zusammenhanges mit dem unwandelbaren Grunde, welchen der Erlöser gelegt hat, verloren gehe, aber auch, daß sie jedem wissenschaftlichen Standpunkte, bei welchem dieses zutrifft, das Wort gönnen will, daß sie die Förderung ihrer Wissenschaft nur von Solchen erwartet, denen die Reformation nicht ein vereinzelttes geschichtliches Factum, sondern ein noch gegenwärtig lebensvolles Princip bildet. In diesem Sinne hat sie daher auch ihren Standpunkt unter den evangelischen Confessionen genommen und sich die Aufgabe gestellt, nicht zu suchen, was dieselben trennt, sondern was sie bindet. Wir mußten daher von Anfang an in diesem Unternehmen eine Mitarbeit im gleichen Geiste freier Wissenschaft auf bewußtem evangelischen Grunde begrüßen und freuen uns, dieß auszusprechen.

Die vier Jahrgänge, in welchen jetzt die Zeitschrift vorliegt, haben die Erwartung, welche die Namen des Herausgebers und seiner Mitarbeiter erwecken durften, in vollem Maße gerechtfertigt und bieten eine reiche Auswahl von größeren und kleineren Arbeiten, welche für den Theologen in hohem Grade lehrreich, zum Theil unentbehrlich erscheinen. Wir müssen uns hier eine nähere

Charakteristik versagen und uns darauf beschränken, unsere Leser wenigstens durch die Angabe des Inhaltes einiger derjenigen, welche dem theologischen Interesse am nächsten stehen, darauf aufmerksam zu machen. Der Organismus der Zeitschrift besteht darin, daß sie Abhandlungen, Miscellen und drittens eine vom Herausgeber nach Materien geordnete Uebersicht der kirchenrechtlichen Literatur enthält. Die letztere, in großer Sorgfalt und Vollständigkeit gearbeitet, ist ebensowohl für wissenschaftliche Arbeiten ein treffliches Hülfsmittel als für den Praktiker, der sich mit ihrer Hülfe leicht über Fragen der Zeit instruiert. Ebenso dankenswerth in beiden Richtungen ist, was unter dem Titel der Miscellen geboten wird. Dieselben enthalten Abdrücke der wichtigsten Urkunden aus der Gegenwart, der Documente von universal-kirchengeschichtlicher Bedeutung, sowie Thatsächliches von mehr besonderer Art, aber von allgemeinem Werthe, daneben aber auch kleinere literargeschichtliche und historische Gaben von hohem Interesse. Unter den Abhandlungen allgemeinerer, theils dogmatischer, theils historischer Gegenstände haben wir v. Scheurl über kirchliches Gewohnheitsrecht, Hundeshagen über die geschichtliche Entwicklung des Verhältnisses von Kirche und Staat hervorzuheben. Eine Zeitfrage von großer Bedeutung, die rechtliche Natur der Concordate, haben Sarwey und Hübner behandelt. Historische Untersuchungen von eingreifender Bedeutung sind die von Dove über die fränkischen Sendgerichte, von Wassersleben über die pseudoisidorischen Decretalen; eine literargeschichtliche Abhandlung Jacobson's handelt vom kirchenrechtlichen Studium sonst und jetzt. Abhandlungen über kirchenrechtliche Zeitfragen und Ereignisse der Gegenwart erstrecken sich über eine Reihe von Ländern. Für Preußen hat Dove die Synodalsfrage, Jacobson die Stellung der Reformirten und die der Dissidenten, Richter die der katholischen Kirche behandelt. Ueber die württembergischen Kirchengesetzverhandlungen von 1861 hat sich Hauber, über die badische Kirchengesetzgebung Haaf, über den Kirchenverfassungsentwurf im Königreiche Sachsen Herrmann, über bayerische Verhältnisse J. Schumann geäußert; Richter hat ein Votum über die Verfassung der evangelischen Kirche in Ungarn gegeben, Teutsch die Rechtslage der Evangelischen in Siebenbürgen geschildert. Besonderer Pflege hat sich das Eherecht erfreut, durch lehrreiche Abhandlungen von Friedberg zur Geschichte der Eheschließung und von demselben zur Geschichte des brandenburgisch-preussischen Eherechtes, von Hinschius zur Geschichte des Desertionsprocesses und von Stälin über die gegenwärtig geltenden Formen der Eheschließung.

Tübingen.

C. Weizsäcker.

Das Gebet für die Todten in der evangelischen Kirche zulässig und recht. Ein praktisch-theologischer Beitrag zur Frage vom Zustande der Seelen zwischen Tod und Endgericht von R. A. Leibbrand, Archidiaconus zu St. Leonhard in Stuttgart. Stuttgart, E. Schweizerbart, 1864. VIII und 148 S.

Seit in diesen Jahrbüchern Stirn sich im Gegensatz zu Kliefoth's liturgischer Abhandlung für die Zulässigkeit des Gebetes für die Todten ausgesprochen hat, ist diese Frage mehrfach auf praktischem Boden erörtert worden; in Schlesien wurde sie den Synodalconventen der Provinz vorgelegt und unter Anderem zwischen Saake und Dümichen auch confessionell erörtert. Auch die vorliegende

interessante Schrift geht vom praktischen Boden aus, nämlich von einer Differenz zwischen den Formularen der württembergischen Liturgie einerseits und einer in Folge der Dresdener Conferenzbeschlüsse ergangenen Synodalanordnung für Württemberg andererseits. Sie nimmt aber davon Anlaß, die ganze Frage allseitig zu erörtern und insbesondere in biblisch-theologischer Abhandlung aus den neutestamentlichen Winken über einen Mittelzustand und die Möglichkeit sittlicher Aenderung in demselben die Berechtigung des Gebetes für die Todten abzuleiten. Man wird freilich auch aus dieser populär gehaltenen, aber mit guter exegetischer und theologischer Begründung durchgeführten Erörterung nur das Ergebniß gewinnen, daß die neutestamentliche Lehre in diesem Stücke mannigfaltig und frei genug sich bewegt, um dem dogmatischen Ausbau offenen Raum zu lassen. Eben hierin liegt das Recht, welches der Verfasser in Anspruch nimmt und auf dessen Grund er dann dogmatische und praktische Instanzen wirksam werden läßt. Wenn er freilich jener Fürbitte nicht bloß im Gebete des Einzelnen und bei dem Begräbniß, sondern in ganz allgemeiner Ausdehnung im Cultus überhaupt eine Stätte erwerben will, so wird sich die Frage erheben lassen, ob diese sich in den Grenzen der „bescheidensten Zurückhaltung“ hält, welche Nothe in der von Stirn angezogenen Aeußerung (a. a. O. S. 278.) fordert, und dieser Punkt möchte auch für die Freunde seiner Ansicht disputabel bleiben, so lange man sich doch immer gestehen muß, daß man es hier mit etwas zu thun hat, was durch die biblische Grundlage mehr nur gestattet als angezeigt ist. Um so sicherer dürfte sich das Urtheil durch seine Arbeit darin einigen, daß die reformatorische Scheu uns nicht in dieser Sache binden kann, da dieselbe sich durchaus auf den operativen und verdienstlichen Charakter des Handelns für die Todten bezieht. Der Verfasser beruft sich im Gegensatze zu Kliefoth auf die alte Kirche, indem er sich die Mittelzustandslehre derselben ebenso aneignet, als dieser sie vom Standpunkte der lutherischen Dogmatik aus verwirft. Man kann ihm auch hierin Recht geben und dennoch Bedenken tragen, sich der alten Kirche anzuschließen, sofern diese nämlich ohne Zweifel sehr frühe die Neigung zu Werthschätzung der Werkleistung und ihres Verdienstes auch hierin bethätigt hat. Gerade die Opposition des Aërios beweist nicht nur, wie allgemein und tief gewurzelt die Sitte schon war (S. 44.), sondern auch, wie sehr sie eben mit der Vorstellung von einer stellvertretenden Werkleistung zusammenhängt (vgl. Epiph. haer. 75, 3). — Im Uebrigen können wir nur zum Lesen der ebenso gründlich als evangelisch warm geschriebenen Schrift selbst einladen.

Tübingen.

E. Weizsäcker.

Schatz des liturgischen Chor- und Gemeindegesanges nebst den Altargesängen in der deutschen evangelischen Kirche, aus den Quellen vornehmlich des 16. und 17. Jahrhunderts geschöpft, mit den nöthigen geschichtlichen und praktischen Erläuterungen versehen und unter der musikalischen Redaction von Friedrich Riegel, Professor am Conservatorium, Cantor und Organist der protestantischen Kirche zu München, für den Gebrauch in Stadt- und Landkirchen herausgegeben von Dr. Ludwig Schoeberlein, Consistorialrath, ordentl. Professor der Theologie und Vorstand der liturgischen Abthei-

lung des praktisch-theologischen Seminars an der Universität Göttingen. 1. Lieferung, 20 Bogen. (Preis des ganzen, auf circa 70 Bogen berechneten Werkes 4½ Thlr.) Göttingen, bei Vandenhoeck und Ruprecht, 1864.

Musik läßt sich eigentlich nicht recensiren, sie ist zu gut dazu; zu recensiren ist nur, was disputabel ist, die Musik aber läßt nur die einzige Frage zu, ob sie schön ist oder nicht schön, und das ist ein Punkt, de quo non disputandum. Was nun vorliegendes Heft uns bietet, das ist durchschnittlich schön; es ist eine Sammlung von Chören, Responsorien, Psalmodien aus den Zeiten, in welchen der liturgische Chorgesang wie der Choralgesang unserer Kirche seine feste Praxis angenommen hat, und was die würdigen Herausgeber, der musikalische Theolog und der kirchliche Musiker, mit einander gewählt haben und zum Gebrauche darbieten, das ist für einen kirchlichen Singchor und dessen Dirigenten da, wo ein ausgebildeter Altardienst mit Chorgesang (auch mit Sologesang des Priesters am Altare) besteht, ein reichlich ausgestattetes Repertorium. Wir in der süddeutschen Gär, die wir für solch' liturgischen Reichthum gar keinen Platz in unserem einfachen Cultus haben, können trotzdem für Chorgesang manches von den nicht psalmodischen Stücken, z. B. den Choralbearbeitungen, als Kirchenmusik sehr gut gebrauchen. Hr. Prof. Schoeberlein hat eine Einleitung dazu geschrieben, die die Bedeutung wie die rechte Art kirchlichen Chorgesanges ins Licht setzt; es ist dies ein dankenswerther Beitrag zu einer kirchlichen Aesthetik. Wir erlauben uns, nur an einige Punkte derselben ein paar Bemerkungen anzuknüpfen. Die Frage, ob im evangelischen Cultus der Chor eigentlich noch eine Stelle anzusprechen habe, da ja die Gemeinde selber zur Activität berufen und befähigt ist und hier das Princip der Ordnung nicht eine Vertretung der Menge durch Einzelne nöthig macht, weil der Gesang nicht dadurch unmöglich gemacht oder verworren wird, daß eine große Menschenmasse ihn anstimmt, — diese Frage ist auch hier theoretisch nicht befriedigend gelöst, wenn sie auch praktisch längst erledigt ist, sofern ich, wenn ich in einer Kirche vor dem Gemeindecoral einen schönen Chorgesang, ein Händel'sches Hallelujah, ein Palestrina'sches O bone Jesu oder dergl. etwas höre, nach keiner Berechtigung mehr frage; das Schöne hat überall ein absolutes Recht. Theoretisch beantwortet Schoeberlein die Frage damit, daß er annimmt (S. 7.), „der Chor lasse die Stimme der idealen Gemeinde oder allgemeinen Kirche in die kirchliche Feier der Localgemeinde hineinklingen“. Wir glauben kaum, daß diese Definition ganz glücklich ist. Erstlich ist, wenn wir unter der idealen Gemeinde die allgemeine Kirche, also näher die evangelische Gesamtkirche als Gegensatz zur Localgemeinde verstehen, die erstere bereits vollständig repräsentirt im Kirchenlied, im Choral, dessen Text und Melodie in weitaus den meisten Fällen der evangelischen Gesamtkirche, wenigstens soweit sie in derselben Zunge redet, und selbst über diese Schranke hinaus angehört. Wollten wir aber unter jener idealen Gemeinde, deren Stimme in die reale hereinklinge, die obere, vollendete, himmlische Gemeinde, die Engel und Seligen, verstehen, so ist es zwar sehr schön, wenn der Chor so vortrefflich singt, daß die Zuhörer meinen, Engel singen zu hören, aber wie manche Chorgesänge (z. B. Buß- und Klagegesänge) diese Deutung nicht zulassen, so eignet sie sich überhaupt nicht zu wissenschaftlichem Gebrauch; wir können nicht beweisen, daß man in der irdischen Gemeinde auch Engelstimmen oder Vertreter derselben hören müsse. — Ueber

den kirchlichen Gesangstyl sagt der Verf. S. 9. Folgendes: „Selbst der Styl der Cantaten und Oratorien, so ergreifend dieselben für die Privaterbauung sind, muß vom Gemeindegottesdienst fern gehalten werden, weil in denselben die heiligsten Gefühle bis in ihre feinsten Nuancen und äußersten Gegensätze verfolgt werden, während im Gottesdienst nur das laut werden darf, was Ausdruck der allgemeinen Frömmigkeit ist und mithin von Allen gleicherweise empfunden und erfahren werden kann.“ Derlei Distinctionen, wie auch nachher dem Kirchenstyl Objectivität als Hauptmerkmal zugesprochen wird, sind freilich sehr üblich, Referent aber muß bekennen, daß ihm längst Alles dergleichen als eine Verkennung des rein Musikalischen erscheint. Da sind Kategorien wie subjectiv und objectiv, wie Privates und Gemeinsames gar nicht anwendbar, denn Musik ist Musik, nicht aber Rede oder Bekenntniß, Glaube oder Liebe. Specieell aber scheint mir, bei jenem Ausschlusse des Cantaten- und Oratorienstyls vom Gottesdienst hat der Hr. Verf. den Unterschied übersehen, der zwischen liturgischem Gesang im engeren Sinn und zwischen dem Chorgesang besteht, wie er in freierer Weise in Hymnen sich vernehmen läßt. Zu eigentlich liturgischen Acten, Responsorien und dergl., paßt allerdings wegen der nothwendigen knapperen Form und melodischen Einfachheit nur der Styl der Psalmodie und etwa der Choralstyl; aber wenn etwa am Himmelfahrtsfeste nach dem Orgelpräambulium das Händel'sche „Hallelujah“ oder „Hoch thut euch auf“ in voller Pracht und Breite ertönt, ist das etwa dem Cultus nicht angemessen? Oder wird irgend Jemand sagen: „Das ist viel zu subjectiv, das drückt nur Privatgefühle aus?“ — Man muß an diesem Punct eine Differenz des musikalischen Styles zugestehen, die der Differenz zwischen liturgischer und homiletischer Diction (und desgleichen zwischen liturgischem und homiletischem Vortrag) analog ist. Der Liturgie eignet ein Lapidarstyl, der nicht wechselt mit Personen und Zeiten; in der Predigt hat die subjective Begabung, Denk- und Redeweise des Predigers ihr Recht, ohne daß deshalb der Inhalt seiner Worte aufhört, objectiv, d. h. Wahrheit, zu sein. So ist für die zur Liturgie gehörigen Gesänge ein typischer, alterthümlicher Styl der Musik passend, der frei sich ausbreitende Chorgesang aber, der eine selbstständigere Stellung einnimmt als in einem Responsorium, darf sehr wohl das Gepräge verschiedener musikalischer Begabung und Ausdrucksweise an sich tragen. Ein Chordirigent, der an dem einen Sonntag etwa ein Eccard'sches Festlied, an einem anderen eine Bach'sche Motette, an einem dritten einen Chor aus einem Händel'schen Oratorium, an einem vierten (etwa einem Fastensonntag) eine Numer aus Haydn's sieben Worten, an einem fünften einen Mendelssohn'schen Psalm 2c. singen läßt, thut damit durchaus nichts, was der Objectivität der Kirchenmusik widerspräche. — Es ist hier nicht der Ort, über diese Dinge positive Sätze aufzustellen und in genauere Erörterungen einzugehen; nur darauf soll aufmerksam gemacht sein, daß mit den auf diesem Gebiete gebräuchlichen Kategorien und Antithesen — subjectiv, objectiv, keusch, leidenschaftlich u. s. w. — zu einem wissenschaftlich und praktisch befriedigenden Resultat und einer erschöpfenden Theorie nicht zu gelangen ist. — Im Uebrigen bietet die Ausführung des Verfassers viel Lehrreiches dar, namentlich verdient er Dank für die klare und anschauliche Zusammenstellung verschiedener Formen des Hauptgottesdienstes, aus welcher hervorgeht, in wie schöner und wirksamer Weise der Chorgesang auch in den evangelischen Gottesdienst organisch einzugreifen vermag, daß er also nicht, wie schon

behauptet worden, aus demselben grundsätzlich auszuweisen ist, weil ja die Gemeinde selber zur Activität zugelassen wird, also einer Art Vertretung durch einen musikalischen Klerus, welches eben der Chor wäre, nicht bedürfe. — Wir wünschen dem Unternehmen den besten Fortgang und diejenige bereitwillige Aufnahme in weiteren Kreisen, durch welche demselben die Fortführung und Vollendung gesichert und zu reicher praktischer Wirkung der Weg gebahnt wird. — Druck und Papier sind sehr schön.

Tübingen. Palmer.

Der Gottesdienst der englischen und der deutschen Kirche. Vergleiche und Vorschläge von Dr. Hermann Desterley. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1863. 104 Seiten.

Es ist vielleicht dermalen nicht der günstigste Augenblick für die Absicht des Verfassers, ein näheres Interesse für den Gottesdienst der Engländer bei uns zu wecken und uns dasselbe zur Pflicht zu machen, weil dieß und jenes dort zu lernen sei. Vor der Kirchlichkeit einer Nation, die trotz ihrem Bibellesen und Psalmenzingen, trotz ihrer Sonntagsfeier und stochastischen Oxford Theologie allen Wahrheitsinn und alle Gerechtigkeit so frech und herzlos verleugnet, wie England dieß in der Sache der Herzogthümer thut, — vor einer Nation, deren frömmste Pharisäer die eberne Stirn haben, von Dänemarks Heiligkeit zu reden und mit einem Garibaldi Götzendienst zu treiben — kann ein ehrliches deutsches Gemüth alles Andere eher empfinden als Respect; wenn Cultus und Kirchlichkeit keine besseren sittlichen Früchte bringen, wenn sie den Krämergeist, den Mammonsdienst, die Insolenz einer Race so wenig überwinden oder auch nur mildern können, dann muß in solcher Kirche nicht viel von dem Geiste sein, der aus Christi Fülle kommt. Es kostet uns deshalb einige Selbstverleugnung, der näheren Betrachtung englischer Liturgie, von welcher das Allgemeine ja bekannt ist, eine Stunde zu widmen; doch legen wir uns diese Buße auf, nicht nur, weil selbst vom schlimmsten Feinde möglicherweise etwas zu lernen ist, sondern auch weil wir nicht riskiren, vor englischer Kirchenweisheit den Hut abziehen zu müssen; im Gegentheil, der Verf. dieser Schrift, obwohl er ein Verehrer der englischen Liturgie und Hymnik ist, ist auch wahrheitsliebend genug, um die bösen Schäden, gegen deren Heilung man sich dort wie gegen jede Abstellung eines Mißbrauchs auf's Aeußerste wehrt, unverschleiert aufzuzeigen, die es uns dann weniger räthselhaft machen, warum Leben und Kirche, Werktag und Sabbath dort in solch' grellem Widerspruche stehen.

Verschiedenes Vöbliche, was unser Verf. heraushebt, lassen wir in seinem Werthe, seiner Nachahmungswürdigkeit im Allgemeinen gelten. So (S. 23.), daß die Gemeinde selbst ein „Gottesdienstbüchlein“ in Händen hat, daß sie dadurch (S. 26.) zu jener höheren Activität im Gottesdienst selber befähigt wird, die ja eben dem evangelischen Kirch:begriff entipricht. Es sei in der englischen Kirche mehr Regsamkeit und Theilnahme der Gemeinde, dabei mehr feiner Anstand; nach S. 82. hat jeder Engländer Freude an dem Gottesdienst seiner Kirche, was wir freilich nicht sowohl dem Werthe des letzteren als vielmehr dem allgemeinen Patriotismus des Engländers zuschreiben, übrigens trotz der sich damit verbindenden bornirten Geringschätzung alles Fremden immerhin als eine

uns Deutschen namentlich auch in Bezug auf kirchliche Dinge sehr zu wünschende Tugend anerkennen. Daß der Engländer seine Kirchen heizt, nun das ist ebenfalls gut; in Deutschland geschieht das, wo man die Mittel dazu hat, auch hin und wieder; daß wir aber nicht in jeder Landstadt und auf jedem Dorfe die erforderlichen Guineen oder Kohlenlager dazu haben, ist nicht unsere Schuld. Unsere Väter haben auch in ungeheizten Kirchen sich erbaut, der Prediger ist so vernünftig und nimmt auf die Temperatur einige Rücksicht. S. 42. wird die so sehr reichliche Verwendung des Schriftwortes im englischen Cultus gerühmt; auch dieß ist ein Punkt, in dem wir demselben einen Vorzug zugestehen, und wenn wirklich, wie S. 64., die englischen Chöre auch ihre schwachen Compositionen mit mehr Andacht singen als unsere deutschen Chöre und Gemeinden ihre trefflichsten Choräle, so soll auch dieser Ruhm nicht geschmälert werden. Wenn freilich der Verf. die englische Art zu singen, da Niemand den Mund aufthut, als ein schönes piano rühmt und selbst das matte Spiel der Orgel als andächtiges piano dem mächtigen Volltonge derselben, mit dem sie von Rechts wegen die Gemeinde begrüßen soll, vorzieht, so ist das Geschmacksfache. Aber dieß bei Seite gesetzt und auch noch das Weitere dazu genommen, was im letzten Abschnitt über das Symbolische in Räumen und Geberden beigebracht ist, was will das Alles besagen in Vergleich mit den ungeheueren Mißständen, die an diesem Cultus haften? Wie schlecht es mit der Predigt, die uns das lebendigste punctum saliens im Gottesdienst ist, in England aussieht, verschweigt der Verf. S. 18. selbst nicht; darf doch der Prediger seine eigenen alten Predigten wieder ablesen und ebenso sich fremder Arbeiten dazu bedienen! Und der Liturgie selbst fehlt es (S. 40.) an aller inneren Ordnung, aller Logik; es sei, sagt Verf. selbst S. 41., eine ungeheuerliche Gestalt, die dieselbe durch das principlose Zusammenstellen disparater älterer Cultustheile erhalten mußte. Daß das Zusammensprechen etwas Häßliches ist, giebt er S. 49. ebenfalls zu, desgleichen, daß der Engländer keine Idee von einem Kirchenjahr hat, nichts von der Stille einer Charwoche weiß, daß er die christlichen Feste höchstens als starker Esser durch eine verstärkte Ladung beim Mittagmahl, — die Fastenzeit aber nur in den Schulanstalten und zwar dadurch feiert, daß die industriösen Unternehmer solcher Schulgeschäfte alsdann ihren Schülern noch weniger zu essen geben als außerdem (man erinnere sich an Nikolaus Nislevy von Boz und ähnliche Schilderungen).

Was der Verf. S. 62. zum Lobe der englischen Kirchenmusik sagt, scheint uns durch seine eigenen Angaben über deren Mängel entkräftet zu sein, und wenn er S. 74. die englischen Psalmtöne so sehr belobt, so wäre es nicht unerwünscht gewesen, wenn er einige Proben davon mitgetheilt hätte; auf die englischen Psalmen wenigstens, die in Kocher's Zionsharfe, Bd. II., eine eigene Abtheilung füllen, passen die vom Verf. angegebenen Merkmale nicht.

Wir nehmen somit die Ausführungen des Verfassers als einen dankenswerthen detaillirten Beweis dafür, wie äußerst Weniges am englischen Cultus werth ist, auf deutschen Boden verpflanzt zu werden; was dahin zu rechnen wäre, das sind Tugenden, die wir selbst längst als solche erkennen, die aber, wenn unser Volk sie einmal gewinnt, jedenfalls aus seinem eigenen Herzen kommen und nicht mit anderer englischer Waare bei uns eingeführt werden werden.

Lübingen. Palmer.

Jahrbücher

für

Deutsche Theologie

herausgegeben

von

Dr. Liebner in Dresden, Dr. Dorner in Berlin,
Dr. Ehrenschäfer und Dr. Wagenmann in Göttingen,
Dr. Landerer, Dr. Palmer und Dr. Weizsäcker in Tübingen.

Zehnter Band. Zweites Heft.

Gotha.

Verlag von Rud. Besser.

1865.

Studien zur Föederaltheologie.

Von

Prof. Dr. Diestel in Greifswald.

Indem Coccejus den Lehrstoff der christlichen Kirche mit dem biblischen Principe aufs innigste zu verbinden strebte, betreffen seine Leistungen sowohl das Gebiet der Dogmatik wie das der biblischen Theologie. In der ersteren Hinsicht haben neuere Forschungen es hinlänglich klar gemacht, daß die Idee der foedera Dei — welche der „Föederaltheologie“ den Namen gab — zur reformirten Lehrtradition gehörte und von dem großen holländischen Gelehrten nur mit größerer Ausführlichkeit durchgeführt und dargestellt wurde. Ich erinnere an die verdienstvollen Arbeiten Schweizer's ¹⁾, Schnedenburger's ²⁾ und vorzüglich an die Leistungen von Heppe ³⁾ sowie an die treffliche Darstellung des Coccejanischen Systems, die Gaf ⁴⁾ lieferte. Obgleich Niemand leugnen wird, daß das Verhältniß zwischen Coccejus und seinen föederalistischen Vorgängern noch einer genaueren Darlegung bedarf, damit der Grad von Anschluß und Ähnlichkeit nicht, wie man zu thun sichtlich Gefahr läuft, gegenüber den sachlichen Unterschieden überschätzt werde, so ist doch nicht unsere Absicht, diese Seite einer eingehenderen Beleuchtung zu unterziehen. Hinsichtlich der biblisch-theologischen Leistungen begegnen wir meist freundlicher Anerkennung ⁵⁾,

¹⁾ Glaubenslehre der evangelisch-reformirten Kirche. Zürich 1844. I, 103. und sonst.

²⁾ Vergleichende Darstellung des lutherischen und reformirten Lehrbegriffs. Stuttgart 1855. II, 146 f.

³⁾ Dogmatik des deutschen Protestantismus. Gotha 1857. I, 142 ff.

⁴⁾ Geschichte der protestantischen Dogmatik. Berlin 1857. II, 253—285.

⁵⁾ Hävernicks, Vorlesungen über biblische Theologie des N. T., herausgegeben von Schults, 1863. S. 5. — Besonders Dehler, Prolegomena zur Theologie des N. T. Stuttgart 1846. S. 24 f.

und man hat gewiß Recht, hiervon das Verwerfungsurtheil über seine ausschweifende Typik genau zu sondern. Sobald man indeß seine „organisch-geschichtliche Methode“ rühmen hört und damit die wirkliche Darstellung von den Bündnissen Gottes vergleicht, stellen sich über die Gerechtigkeit des Lobes Bedenken und Zweifel ein. Daneben werden dann wohl noch eine Reihe besonderer Ansichten erwähnt, welche zuerst Maresius zum Beweise der Heterodoxie des Coccejus hervorbrachte und die man noch heute bisweilen in der Ordnung anführt, wie bereits Walch¹⁾ sie nennt. Ueber den Zusammenhang derselben mit seinem Systeme wie über die wirkliche Bedeutung seiner Methode und Anschauung scheint man indessen noch nicht zur rechten Klarheit gekommen zu sein. Vollends nicht darüber, ein wie starkes Ferment seine Lehrweise in dem gesammten Entwicklungsproceß der Theologie gebildet hat, obgleich oder weil sich die Hauptfragen um die Werthschätzung der alttestamentlichen Oekonomie drehen²⁾. Das Folgende mag das Recht darthun, die Coccejanische Frage theilweise noch einmal zu beleuchten³⁾.

Die reformatorische Darstellung des christlichen Glaubensinhaltes mußte völlig originell sein. Denn sobald für eine Lehre die kirchliche Beglaubigung nicht mehr galt, nicht mehr den letzten Grund der Gewißheit abgab, konnte auch nicht mehr die Kirche Erkenntnisquelle sein. Zur Darstellung mußte weniger das Zu Glaubende (*credenda*), als viel mehr das Geglaubte (*credita*) kommen. Nur das wirkliche Eigenthum der Kirche, sofern sie nicht hierarchische Gesetzesanstalt, sondern Gemeinschaft der Gläubigen (Heiligen) ist, soll zur Darstellung kommen. Und die Gewißheit für seinen Inhalt empfang der religiöse Glaube aus der Uebereinstimmung desselben mit der allein lauterer Erkenntnisquelle der christlichen Offenbarung, der Schrift. Nicht mit der ganzen, wohl aber mit dem Kerne und Herzblut derselben, dem paulinischen Lehrbegriffe. Die innige Synthese zwischen dem reinen evangelischen Glauben und dem Schriftkerne — sie ward in Melanthon's *locis* (1521) schlagend und deutlich voll-

¹⁾ Einleitung in die Religionsstreitigkeiten außerhalb der Lutherischen Kirche I, 460 ff. III, 751 ff.

²⁾ Ich muß hier an meine Aeußerungen erinnern in diesen Jahrb. VII, 709.

³⁾ Die Abhandlung von Albert van der Flies: *De Coccejo*. Ultrajecti 1859, stand mir nicht zu Gebote.

zogen. Und das ist der Grund, weshalb diese Schrift bei den evangelischen Zeitgenossen so wunderbar zündete.

Die Möglichkeit verschiedener Darstellungen vom evangelischen Standpunkte aus lag aber theils in dem Glauben selbst, theils in der Biblicität, die man von solcher Darstellung fordern mußte. Und dazu kam bald zwar nicht die Forderung, daß der Inhalt sich auch vor den dem menschlichen Geiste als solchem eigenthümlichen Erkenntnißgesetzen als Eigenthum legitimiren müsse, aber wenigstens die Neigung zu einheitlicher Gestaltung und Gruppierung des geglaubten Inhaltes: die mehr sporadische Form des Nebeneinander sollte einer principiellen Ableitung weichen. Was den ersten Punkt betrifft, so bot der Glaube zwei wesentlich verschiedene Momente dar, das subjective: Reflexion über den im Menschen sich vollziehenden Heilsproceß — und das objective: Reflexion über den an dem Menschen vollzogenen Heilsrathschluß Gottes. Oder es konnte, um an Melanthon's selbstgestellte Aufgabe, die *beneficia Christi* darzustellen, anzuknüpfen, der Nachdruck auf die *beneficia* selbst fallen oder auf die Vermittelung derselben durch Gott und Christus. Wir untersuchen nicht, welche Richtung für Glauben und für Dogmatik heilsamer und fruchtbarer war; genug, jene fand mehr bei der lutherischen, diese mehr bei der reformirten Zunge Eingang. Und hatte gleich die lutherische Auffassung der Schrift den bedeutenden Vortheil, die Schrift in ihrem Kerne zu erfassen, so ward die reformirte Richtung auf das Schriftganze offenbar leichter ihrer Stellung als Erkenntnißquelle gerecht.

Diese beiden Momente, die vorwiegende Erfassung des Glaubens-Objectes und der Blick auf das Schrift-Ganze, mochten sie immerhin die dogmatische Arbeit erschweren, — sie liefern uns Fingerzeige, wie man zur Hervorhebung des *foedus Dei* in so eigenthümlicher Weise gelangt ist.

Wenn gleich Calvin's *institutio christiana* trinitarisch angelegt ist, mithin Gott als das eigentliche Glaubensobject hinstellt, so geht die ganze Behandlung viel eher darauf hinaus, Gott als creator und redemptor darzulegen, mithin die Thatfachen der Schöpfung und Erlösung in den Mittelpunkt zu rücken. Hieraus erwächst ihm zwar die Aufgabe (die er im zweiten Buche vollzieht), die Erlösung selbst von Adam an in ihrem goldenen Faden zu verfolgen. Allein zu den Vorgängern des Föderalismus kann er schwerlich gezählt werden. Daß auch bei ihm viel von *foedus* die Rede ist, erledigt sich einfach durch seine vielfache Beziehung auf den biblischen Sprach-

gebrauch. Denn er hebt besonders den Bund mit Abraham und den mit dem Volke Israel durch Moses hervor, während es die (oft übersehene) Eigenthümlichkeit des Föderalismus ist, diese beiden Bündnisse gegen den Bund mit Adam ganz in den Hintergrund zu stellen. Auch von Leo Juda, Bullinger u. A. ward von diesen Pactis und Bündnissen viel geredet. Darin liegt im Wesentlichen nur das sehr richtige Streben, das Schriftganze in seiner organischen Gliederung zu überschauen und diese Eintheilungsmomente nicht der subjectiv-gläubigen Auffassungsweise, sondern dem objectiven Inhalte der Schrift selbst zu entnehmen. Einen charakteristischen Unterschied hiervon zeigt die lutherische Richtung. Dieser ist es weniger darum zu thun, den Erlösungsrathschluß Gottes oder die factische redemptio aufzuzeigen, sondern mehr nur die praedicatio veri evangelii, und so verläuft ihre Rücksicht auf den alten Bund meist dahin, die ununterbrochene Kette von evangelischen Glaubenszeugen und Verkündigern des reinen Evangeliums anzugeben ¹⁾.

Calvin vereinigt indessen creatio und redemptio dahin, daß die Gemeinde von Erlösten und Erwählten der eigentliche Zweck der Schöpfung sei. Ob id ipsum nos creavit Deus, ut nos redimeret, sagt er z. B. in seinem größeren Katechismus ²⁾. Hiermit war noch nicht nothwendig die Richtung gegeben, den alleinigen Heerd des ganzen Heilsprocesses in den decretis Dei zu concentriren. Es konnte ebenso auch nach der anderen Seite hin die factische Entwicklung des Heiles den leitenden Faden bilden, die mit der Schöpfung der Welt beginnen würde. Jene Richtung, mehr deterministisch, reißt auf calvinischem Boden, diese mehr auf deutschreformirtem, bis sie endlich ineinanderfließen. Dort lag die Gefahr nahe, dem reinen Willen Gottes gegenüber die Bedeutung der Thatfachen zu schwächen, hier dagegen konnte die Unveränderlichkeit Gottes in Gefahr kommen, sofern der göttliche Wille bedingt und bestimmt wurde durch das Thun der Creatur. Diese zwei Betrachtungsweisen sind wesentlich verschieden und es zeigt sich in ihnen recht die Wichtigkeit des Gegensatzes zwischen Supralapsarismus und Infralapsarismus.

Eine wirkliche Grundlage für die Anschauung des Föderalismus lieferte aber Andreas Hyperius (1566). Zwar ist derselbe noch

¹⁾ Vergl. die Ansichten von Melancthon und Georg Major in diesen Jahrb. VII, 717 ff.

²⁾ Vergl. Heppe a. a. O. I, 155.

rein dogmatisch, aber der Hauptpunkt ist bereits gegeben: in allen Haupttheilen erfolgt die Scheidung nach dem lapsus Adami. Es ist die Rede von ecclesia, doctrina, lex, evangelium, signa ante und post lapsum¹⁾. Die foedera selbst treten mehr zurück. Der Einheitspunkt liegt darin, daß Gott die Welt der Gemeinde wegen geschaffen habe. Unleugbar und unverkennbar sind die Anlehnungen an die sächsische Lehrweise, besonders Melanthon's — vorzüglich in dem Nachweis der ecclesia zu allen Zeiten und in der Betonung des Unterschiedes von lex und evangelium, als des in jeder reinen Lehre befindlichen, eng zusammengehörigen polarischen Gegensatzes.

Sehen wir von Pierre Boquin ab, dessen Darstellung (1561) überwiegend „die göttliche und menschliche *κοινωνία*“ als das letzte Ziel betont, so gewahren wir in Olevian den eigentlichen Begründer der Föderalidee. Und es ist um so merkwürdiger, daß nicht längst auf ihn mehr zurückgegangen wurde²⁾, als ja Coccejus in der Vorrede zu seiner doctrina de foedere Dei sich mit klaren Worten auf ihn als auf seinen Hauptvorgänger beruft³⁾. Er gebraucht in der That für das religiöse Verhältniß überwiegend den Ausdruck foedus — im Anschluß an Jerem. 31. Daß er damit einen durchgängigen biblischen Ausdruck gebrauche, ist ihm weniger klar. Das foedus ist das Mittel, durch welches das regnum Christi hergestellt wird. Stärker rückt dasselbe ins Centrum der Anschauung in seiner (posthumen) Hauptschrift: de substantia foederis gratuiti inter Deum et electos. Genevae 1585. Hier wird zuerst die Substanz des Bundes selbst erörtert, dann seine Verwaltung und Verwirklichung innerhalb der Kirche. Diese Behandlung ist aber wesentlich dogmatisch. Denn der Hauptnachdruck fällt theils auf den Nachweis, daß ein solcher Gnadenbund zwischen Gott und den Gläubigen bestehe, theils auf die Darlegung, daß das foedus gratuitum sich durch Berufung, Sün-

¹⁾ Vergl. Dr. Mangold in Herzog's Real-Encyclopädie VI, 360. und Heppel I, 145 f.

²⁾ Schweizer, Gaß.

³⁾ Scopus autem fuit fidei illius, cui Scriptura iustitiam attribuit, fundamentum et naturam causasque spei nostrae indagare. . . . Exemplum hujus disquisitionis alii quoque Viri docti prae buerunt, inprimis laudatissimae memoriae Vir Caspar Olevianus. (Praef.). — Die Schrift von Gellius Seneanus: De foedere Dei. Lugd. Batav. 1584 in 8., welche auch zu dieser Richtung gehört, kenne ich nur aus Pfaff, introd. in hist. theol. literar. I, 230., finde sie sonst aber nicht erwähnt.

denberggebung, Erneuerung, Wort und Sacrament vollziehe, wogegen die Momente der Heilsgeschichte zurücktreten ¹⁾. Die Darstellung selbst streift ans Paränetische; nur einzelne Bibelstellen als Belege werden beigebracht. In der trinitarischen Anknüpfung, in der Zugrundelegung des apostolischen Symbols, in der Hinweisung auf das „Decret“ der electio, in der Behauptung der gloria Dei als des letzten Endzwecks — erkennt man bald starke calvinische Züge ²⁾. Das Werk Christi setzt keineswegs eine neue Weltordnung, wie Manche Olevian verstanden haben; sonst könnte das foedus gratuitum nicht direct von der Dreieinigkeit resultiren. In der Darlegung wird der Sündenfall, durch den jenes foedus wesentlich bedingt ist, stets als Factum vorausgesetzt, aber dieß modificirt nicht die transcendente Natur desselben. Dieses Verhältniß tritt deshalb bei ihm nicht hervor, weil die Folge der Momente und die zeitliche Succession ihm bei seiner gläubig-praktischen Richtung mehr gleichgültig sind.

Viel deutlicher treten die einzelnen Züge, welche später die Darstellung von Coccejus charakterisiren, bei Raphael Eglin auf ³⁾. Denn das foedus ist hier nicht nur ein Bündniß zwischen Gott und den Erwählten, sondern mit den ersten Menschen und ihren Nachkommen. Ferner erhält das foedus gratiae als ein durch den Sündenfall bedingtes in einem vorausgehenden foedus legale seu naturae sein Gegenbild, durch welches die Schöpfer- und Richterstellung Gottes und das „evangelische Bündniß“ in seiner Eigenthümlichkeit klarer hervortritt. In diesem Gegensatz reflectirt sich theils das Augustinische Begriffspaar natura et gratia, theils das deutschreformatorische von lex und evangelium — nur ökonomisch gemendet und als Proceß der Heilsgeschichte aufgefaßt. Auch zeigt sich bei Eglin deutlich, wie diese Vorstellungsreihe den Heilsuniversalismus begünstigen muß, schon darum, weil er das geschichtliche Werden mehr zu seinem Rechte kommen läßt. Das foedus gratiae geht nach ihm auf

¹⁾ Vergl. die Auszüge bei Sudhoff, Olevianus und Ursinus. Eberfeld 1857. S. 573 ff.

²⁾ Bei dem gleichzeitigen (1585) Zanchius tritt das calvinische Element noch stärker hervor. S. Heppel I, 184.

³⁾ De foedere gratiae. Marpurgi 1613. Glüder hat zuerst darauf aufmerksam gemacht, daß Coccejus wahrscheinlich als eigentlicher Schüler Eglin's zu betrachten sei. Dahin gehört auch die Schrift des Bremensers Matthias Martini: De foederis naturae et gratiae signaculis V. tractatus. Bremae 1618. 8.

das ganze Menschengeschlecht, ebenso das *meritum Christi*: das *particulare Erwählungsdecret* ist diesem Gesichtspunkte untergeordnet. Als der letzte Endzweck (und erste Grund) tritt daher die Rundmachung der *gloria et misericordia Gottes* auf.

Wie wenig vereinzelt diese Gedankenreihe dasteht, mag endlich auch die Rede de *foedere Dei* beweisen, welche Franz Gomarus (aus Brügge) am 8. Juni 1594 in Leyden gehalten hat ¹⁾. Gleich im Paradiese wird dieses *foedus* mit den Protoplasten geschlossen als *mutua obligatio Dei et hominum de vita aeterna ipsis certa condicione danda*. Das Verbot war ein *speciale obedientiae examen*, der Lebensbaum eine *tessera divinae promissionis*. Die Bedingung war vollkommener Gehorsam und zu erfüllen möglich. Unter dem Mittler Moses ist dieses *foedus* nur wiederholt worden auf den Gesehestafeln, den Menschen zu erfüllen unmöglich, wegen der Verderbniß der Natur. Hinzugefügt wird *peculiare obedientiae examen*, nämlich *ceremoniarum jugum oneraque laciniosa*. (In dieser Auffassung des Mosaismus weicht Coccejus von ihm stark ab, sofern er mit großem Aufwand an Scharfsinn den Dekalog dem *foedus gratiae* zuweist, worüber unten.) — Zu diesem *foedus naturale et vetus* tritt das *foedus supernaturale et novum* in Gegensatz des Inhalts: Gott bietet uns ganz freiwillig Christum und seinen Gehorsam an und setzt nur die Bedingung des Glaubens, den er durch seinen Geist schenkt. Auch er stützt sich auf Jerem. 31, 31., Hebr. 8, 8. Das neue *foedus* (dessen Begriff er von *διαθήκη* und *testamentum* wohl scheidet) ist *natura ignotum ac mere gratuitum*; an sich einzig und ewig, wird es nach verschiedenen Zeitperioden unterschieden. Zuerst erschien es im Paradiese (Gen. 3, 15.), ward bestätigt Abraham und den Israeliten, erneuert durch Mose, dessen Aufgabe mithin eine doppelte war, *foedus naturale promulgare und renovare memoriam foederis gratuiti*, ut *promissiones Mosaicæ probant*. Die Ceremonien dienen beiden Bündnissen als *indices peccati et mortis* und als *umbrae venturi Christi nostraeque reconciliationis*. — Man sieht deutlich, daß er eine sehr präcise und ausgearbeitete Vorstellung hiervon hatte, wenn er gleich zur vollen Mittheilung derselben durch Schrift nicht gekommen zu sein scheint.

¹⁾ Vergl. *Opera omnia*. Amstel. 1664. folio. — Bei Heppe finde ich dies nicht erwähnt, der sonst die Spuren des Föderalismus vor Coccejus sorgfältig aufgesucht hat.

In den dürftigen Umrissen seiner Dogmatik (II, 1 ff.) geht er bei der Vergleichung des ersten und zweiten Adam (Disp. XV.) trotz der gebotenen Gelegenheit auf diese Anschauung gar nicht ein. Vielmehr wird nur in künstlich-spinöser Weise Adam als Typus Christi dargestellt, resp. als Antitypus¹⁾.

Die mehr scholastisirende Behandlung der Dogmatik bildete gegen den Föderalismus anfangs deshalb keinen Gegensatz, weil ein Abschnitt de foedere Dei sehr wohl im Systeme seinen Platz finden konnte. Denn auch bei Gomarus wird das System keineswegs von der Bundesidee beherrscht. Man hat sich oft verleiten lassen, gegen jenen sogenannten Scholasticismus ungerecht zu sein, zu Gunsten des geistvolleren, mehr quellfrisch denkenden, in der Bibel fester gewurzelten Coccejus. Man erwäge aber, wie nothwendig es war, daß die Dogmatik mehr und mehr in das Gebiet des klaren, strengen, begriffsmäßigen Denkens eingehe. Sie wollte doch nichts Anderes als eine klare Fassung der einzelnen Dogmen und eine wohlgeordnete, logisch und religiös correcte Gruppierung derselben zu einem Ganzen: Argumentationen (außer dem Schriftbeweise) blieben ihr noch fremd. Die föderalistische Richtung, so günstig und lichtvoll sie auch Hepp gegenüber der Scholastik schildert²⁾, hätte eine Dogmatik nicht erzeugen können, weil sie eben überwiegend bekennend und paränetisch war. Am wenigsten hätte sie eine biblische Theologie hervorgebracht; selbst der Unterschied der beiden Testamente kam bei Calvin viel mehr zu Geltung. Eine gründliche Würdigung der Heilsgeschichte, überhaupt eine Erkenntniß des biblischen Inhaltes war nicht möglich ohne Würdigung der Unterschiede, ohne Anerkennung der historischen Folge verschieden gearteter Oekonomien, welche dem religiösen Glauben in seiner praktischen Unmittelbarkeit wenig Nahrung und Stütze zu gewähren vermochten. Somit war die „scholastisirende“ Weise ihrer Richtung nach immerhin berechtigt, weniger freilich in ihrer thatsächlichen Ausbildung. Denn sie konnte nicht umhin, sich von der breiten Basis der Schrift nach und nach zu entfernen. Ein Hineinleben in den vollen Ideengehalt derselben war von ihr nicht zu erwarten. Und somit verließ sie allmählich den reformirten Boden, sofern das

¹⁾ Die Anklänge an die Föderalidee bei Musculus, Amandus Polanus, Ursin, Sohn, Barthol. Meier, Cloppenburg u. A. übergehe ich, als weniger bedeutend, der Kürze halber.

²⁾ Dogmatik des deutschen Protestantismus I, 152 ff.

Schriftprincip in seiner specifischen Eigenthümlichkeit und Fülle, wie es anfangs gegolten hatte, nicht zum Rechte kam — um so bedenklicher, als der reformirte Typus der Frömmigkeit mit einem umfassenden Schriftgebrauche viel enger verwachsen und durch denselben stärker bedingt war als der lutherische.

Diese Vorerörterungen werden uns befähigen, das theologische Wirken von Soccejus in seiner Anlehnung an die Lehrtradition sowie in seiner relativen Neuheit besser zu begreifen. Jedoch wird dieß nicht gelingen, wenn wir ihn nicht zuvor als Exegeten genauer erkennen, — war doch der Exegete seine Hauptthätigkeit gewidmet. Ebenso wenig rückt sein eigenthümliches System ins rechte Licht, wenn wir seine entschieden dogmatische Tendenz übersehen. In der Darstellung seiner Doctrin selbst wird natürlich das Bekannte nur skizzirt werden, das weniger Bekannte dagegen etwas ausführlicher zu behandeln sein. Wenn wir dabei seine Auffassung des alten Bundes in den Vordergrund stellen, so geschieht es deshalb, weil an ihr die Eigenthümlichkeit seiner Lehre am schärfsten hervortritt.

I.

Die Exegete Calvin's suchte in einer für seine Zeit unübertrefflichen und epochemachenden Weise den rechten Wortsinne auf philologischer Grundlage mit dem erbaulichen und dogmatischen Ertrage des Schriftstudiums zu verbinden. Nach jener Seite hin wird ihm fast unbestritten für das Zeitalter der Reformation die Palme gereicht, nach dieser hin wenigstens in seiner Kirche. Eine genauere Betrachtung läßt indeß gewahren, daß bei ihm jene Synthese disparater Zwecke und Gesichtspunkte noch nicht zu einer völligen Verschmelzung geblieben ist, sondern daß sie mehr nur neben einander hergehen und ihre Befriedigung finden. Je kräftigere Anregungen er gab, um so mehr mußten nach ihm jene Gesichtspunkte allmählich auseinandergehen, um dann von Neuem eine vollkommenere Synthese zu erstreben.

Der philologischen Erforschung des strengen Wortsinns, der ja nach reformatorischer (nicht nur reformirter) Theorie mindestens die breite feste Basis aller Schrifterkenntniß sein sollte, widmeten sich bedeutende Geister, voll Scharfsinn und Gelehrsamkeit, mit nicht geringem Erfolge. Neben Mercier steht an der Scheide des sechszehnten und siebzehnten Jahrhunderts der strenge und düstere Johann Drusus (zuerst in Leyden, dann in Franeker), der bei Lebzeiten in sei-

nem Forſchen ſich einſam fühlte und verkannt, nicht ahnend die Fülle ſeines Nachruhms, den ihm die gerechtere Nachwelt ſpendete. Sein Ringen macht den Eindruck des Tragischen. Er fühlt aufs lebhafteste die dringende Nothwendigkeit, ſich von der exegetiſchen Tradition der Verſionen, vollends der Rabbinen frei zu machen, und doch ſieht er, daß man bei ihnen noch lange in die Schule gehen müſſe, um jenes Ziel der philologiſchen Selbſtſtändigkeit in Erklärung des A. T. zu erreichen. Seine Ergebniſſe ſind für ſeine Zeit oft wahrhaft überaſchend, aber nicht ſelten nur glückliche Griffe, denen die Sicherheit und Ueberzeugtheit fehlt. — In ſeine Fußſtapfen tritt Sixtinus van Amama, ſein Nachfolger, weniger genial, aber voll treuen Fleißes. Von mehreren Wortſinnen will er nichts wiſſen; auch der myſtiſche Sinn ſei nur da anzunehmen, wo der heilige Geiſt ihn nachweist. Er eifert für das Studium der orientaliſchen Dialekte und mit Strenge gegen den Unſug mit der Typik: *ingeniorum luxuries est ex quo libet homine typum Christi fabricari*. — Höher ſteht als Philolog Ludovicus de Dieu. Sein Streben nach Unabhängigkeit von den Rabbinen, ſeine hermeneutiſche Strenge, die für ſeine Zeit merkwürdige Einſicht, daß die Gewinnung des bloßen Literalſinns ein ſchwieriges und mühsames Werk ſei (eine Einſicht, welche der großen Mehrzahl der Zeitgenoſſen noch immer abging) — alles dieß giebt ihm ſchon ein faſt modernes Gepräge. Die meſſianiſchen Deutungen berührt er kaum heiläufig, ſelbſt bei hervorragenden Stellen wie Jeſ. 52, 15 — ſo ſehr ſteht bei ihm das Intereſſe für den Wortſinn und das philologiſche Element im Vordergrund. Bei Jeſ. 16, 5. begnügt er ſich z. B. mit einem *nec repugno*; bei Hiob 19, 25 ff. kein Wort von Auferſtehung.

Außerhalb dieſer Reihe ſteht Hugo Grotius, deſſen Hauptverdienſt weſentlich darauf hinauslief, einen einfachen, klaren, bündigen Wortſinn zu eruiren: es iſt das rationale Element der Exegeſe, das in ihm mehr zu Tage tritt. Dabei iſt der Vorwurf nicht ganz unbegründet, daß er ſich von den Rabbinen oft abhängig zeigte, nur im Gegenſatze mit der exegetiſchen Tradition der Kirche gerade die Erklärungen der Juden bevorzugte, welche ſich dieſer Ueberlieferung entgegenſtellten. Ueberdieß war er Arminianer. Seine bedeutendſte Wirkung auf religiöſem Gebiete fällt erſt ſpäter.

Die Exegeſe des Coccejus kennzeichnet ſich deutlich als einen Gegenſatz gegen ſeine Vorgänger — am wenigſten aber gegen Grotius. Wohl bekämpft er dieſen nicht ſelten, ſtets unter offener An-

erkenntnis seiner Bedeutung, niemals so wie die Calov und Carpzov, welche ihn als einen Abschaum von Keterei hinstellten und deren polemischer Eifer Folianten erzeugte, nur als Gegengifte gegen Grotius. Vielmehr bezeichnet Coccejus eine Reaction gegen die geschilderte grammatisch-philologische Richtung, welche in Bud. de Dieu wohl ihren Höhepunkt erreicht. Nimmer freilich eine Reaction in dem üblen Sinne, daß die einseitig bisher betonte Wahrheit geleugnet und eine entgegengesetzte Einseitigkeit als vollkommene Erkenntnis proclamirt wird. Er nahm vielmehr den ganzen Ertrag der philologischen Arbeit, soweit er ihn sich anzueignen vermochte, willig an, betonte aber nun mit aller Macht das theologische Moment der Exegese in dem Sinne, daß der Schriftinhalt von uns geistig angeeignet werde. Seine tüchtigen philologischen Studien im Hebräischen, Talmudischen und in anderen orientalischen Sprachen¹⁾ lähnten nicht seinen theologischen Sinn, sondern gaben ihm bedeutende Werkzeuge des Schriftverständnisses. Und darum ist er nicht ohne Weiteres zu den mittelalterlichen Deutungsweisen zurückgekehrt, wie Manche meinen; die streng philologische Textforschung trennt ihn von jener Gestalt der Exegese — freilich nicht im Principe. In dem Buche der Bücher sieht er alle Schätze der religiösen Wahrheit. Diese Grundanschauung von der Fülle der Schrift findet in seiner lebhaften und reichen Combinationsgabe ein bereites Werkzeug; sein eindringender Scharfsinn und seine philologische Dexterität legen ihr nicht Schranken an, sondern müssen ihr dienen. Da er stets den Gedanken im Auge hat, ist seine philologische Exegese ungemein kurz und gedrungen; ja sie scheidet sich auch äußerlich ganz von der inhaltlichen oder theologischen, wie bei der Erklärung der Genesis. Auf dem letzteren Gebiete beruht seine volle Eigenthümlichkeit, da seinen philologischen Ableitungen die Unbefangenheit fehlt und das dogmatische Interesse die Richtung giebt. — Was seine hermeneutischen Grundsätze betrifft, so ist es freilich

¹⁾ Man vergleiche, wie Sixtinus von Amama in seinem *Antibarbarus* (Quartausgabe 1656) p. 307. etwa im Jahre 1628 — Coccejus war 1603 geboren — von dem talentvollen Jünglinge spricht, der eine Stelle in *Aben Ezra* geschickt verbesserte: *Ita enim locum in posterioribus verbis corruptum restituendum putabat eximius juvenis dignusque qui vel in celeberrima Academia literas Graecas Ebraicasque profiteatur, Joh. Coccejus, Bremensis, cujus ego in tanta Graecismi, Ebraismi, Rabbiniismi, Talmudismi et Theologiae peritia insignem modestiam cum singulari pietate conjunctam non possum pro merito praedicare.*

eine abgethane Rede (oder sollte es sein), daß er jedes Wort beliebig dreht und wendet, damit es möglichst viel bedeute. Das wäre die Art, wie die mittelalterliche Idee der *sublimitas ac profunditas scripturae* zur exegetischen Gestaltung gelangt. Coccejus dringt darauf, daß die *integra oratio*, die *tota orationis compages* in Betracht komme. Daher heißt es ad Romanos §. 35: „*Id significant verba quod possunt significare in integra oratione, sic ut omnino inter se convenient, ut appareat Deum sapienter et apte ad docendum esse locutum*“¹⁾. Die höhere Emphase des Heilsgedankens (im Unterschiede von der bloßen Wortbedeutung) ist das Element, in dem er sich bewegt. Jeder Theil der Schrift ist eine Rede Gottes an uns, des Gottes, der seinen eigenen Heilsrathschluß von Ewigkeit weiß, vor dem alles Vergangene und Künftige offen daliegt. Im Grunde macht Coccejus nur Ernst mit der orthodoxen Behauptung, daß Gott selbst der eigentliche Autor der Schrift sei. So muß auch Alles darin nach dem geistigen Horizonte, nach dem bekannten Wissen und Wollen dieses Autors beurtheilt, in diesem Lichte geschaut werden. Jeder Sinn, der solchen Autor nicht verriethe, wäre Irrthum. Alles, was Deo indignum sei, dürfe nicht hervortreten: dieß Axiom regulirt seine Exegese. Freilich taucht hier sofort die bedenkliche Frage auf: woher weiß ich, was Gottes würdig ist? woher schöpfe ich diese Erkenntniß anders als aus der bereits ausgelegten Schrift? Denn die Kirche selbst gründet sich nur aufs Wort der Schrift. Oder wenn es eine bestimmte Summe von klaren Schriftstellen sein soll, die mir den Maassstab reicht: bin ich gewiß, daß in anderen Stellen nichts von jener *πολυποίκιλος σοφία* (Ephes. III, 10.) enthalten sei? Das wären alles nichts beweisende Zirkel. Jener hermeneutische Kanon bleibt dabei stets ein Postulat, dessen Handhabung ungemein schwankend ist. Es steht auf demselben wissenschaftlichen Niveau mit dem hermeneutischen Kanon der Arminianer, daß in der heiligen Schrift nichts „Absurdes“ enthalten sei — eine knospenhafte Form des später so mächtigen rationalen Momentes. Ja, selbst dieser Kanon wäre nur eine Seite des Coccejanischen, sofern das wirklich „Absurde“ ja auch Gottes „unwürdig“ ist. Begrenzung und Inhalt fehlt jedem der beiden Grundsätze: beide geben keinen Schutz gegen Willkür; nur die Gesichtspunkte für die wirkliche Exegese deuten sie an.

¹⁾ Vergl. die guten Bemerkungen bei Tholuck, Vorgeschichte des Rationalismus II, 230 ff.

Von den alten Allegoristen, wie schon angedeutet, unterscheidet sich Coccejus wesentlich dadurch, daß er zuerst den Wortsinn möglichst rein zu gewinnen sucht und als ergiebige Quelle aller Folgerungen hinstellt, — während jene den Literalsinn verachteten und allen wahren Inhalt nur im Gegensatz zu demselben gewinnen zu können vermeinten. Freilich ist dabei die etwas andere Fassung zu erwägen, welche der Begriff *sensus literalis* im Laufe der Zeiten, unter dem Einflusse der classischen Studien und der Reformation, gewonnen hatte. Die ältere Begriffsbestimmung schlägt durch, wenn Coccejus (an Worte Calvin's sich anlehnd) leugnet, daß der Buchstabe als „*cortex verbi divini*“ den rechten Sinn des heiligen Geistes zu liefern vermöge. — Fürs Andere unterscheidet er sich dadurch, daß er die Erklärung aus dem Gesamtgeiste der Schrift schöpft, von dem die einzelsten Theile derselben durchdrungen sein müssen. Dieß war völlig orthodox, — die *analogia fidei*, nur nicht in dogmatischer Wendung, — mehr entsprechend der heutigen Vorstellung von einem „Organismus der Schrift“, wohlgemerkt nur in dem Sinne, daß auch in den äußersten Enden das Herzblut zu spüren sei, nicht nach der anderen Seite hin, daß der Baum z. B. ein Organismus bleibt, auch wenn er einzelne dürre Blätter, ja Aeste zeigt. — Endlich sucht er seine Deutungen als nothwendige logische Consequenzen zu erweisen. Denn diese haben gleichen Werth mit dem engeren Inhalte der Offenbarung¹⁾. Und wer da leugnet, daß der heilige Geist solchen Vollsinn beabsichtigt habe, ist unförmlich.

So lange man als die höchste erreichbare Aufgabe des Exegeten festhält, den Sinn des heiligen Geistes, über alles Wissen und Verstehen der menschlichen Schriftsteller hinaus, zu gewinnen, bleibt die Exegese des Coccejus die glänzendste, geistreichste und tiefstinnigste Frucht jenes kühnen Strebens, dem die Einsicht (samt der daraus folgenden Entsagung) so schwer wird, daß jenes Ideal unrichtig gestellt sei. Manche haben gewöhnt und Viele thun es noch, sie hätten nach dieser Richtung hin Fortschritte gemacht, und tadeln die Extravaganzen dieses großen Deutschen²⁾ auf Hollands Boden: sie frankten

¹⁾ *Consequentiae aequipollent revelatis*, vertheidigte er gegen *Walenburg*, der dieß leugnete. *S. Summa theol. e scripturis repetita* c. VI. §. 75. *Opp. VI.*

²⁾ Denn Coccejus war geborner Bremenser und hieß Koch.

an denselben principiellen Fehlern; weil sie aber in der Ausführung geistesmatte Stümper sind, wähnen sie sich über jenen erhaben.

Die Art und Weise freilich, wie Coccejus den Vollgehalt der Schrift zu eruiren sich bemüht, trägt vielfach den Stempel seiner Zeit und verräth das Luxuriiren haarspaltenden Spürsinns, an welchem ja der wissenschaftliche Geist des ganzen Zeitalters krankte. So entwickelt er zu Gen. 1, 1. die neunfache *actio Dei* in einer Weise, die schier an Duns Scotus, den Meister scholastischer Begriffsspaltung, erinnert. Aus Gen. 1, 29. wird das Verbot des Fleischgenusses, trotzdem daß es klar darin enthalten ist, mit neun Gründen ausgemerzt. Nicht selten treten philosophische Beweise an die Stelle der Exegese. In der Auslegung zu Jesajas giebt er eine äußerst genaue Disponirung des Stoffes (allezeit ein dürftiges Surrogat für die wahre Reproduction des Gedankens) und erscheint darin fast als ein Vorläufer der Bengel-Deitinger'schen Richtung. Wie er die alttestamentliche Prophetie auf die gesammte Welt- und Kirchengeschichte deutet (Jes. 33, 7. weissagt den Tod Gustav Adolfs), übergehen wir, als zu bekannt und als meistens zu ausschließlich hervorgehoben.

Dennoch darf man nicht wähnen, ihn im Fahrgeleise der exegetischen Tradition zu erblicken. Aus dem Plural *Elohim* will er nicht die Trinität erweisen. Und so überzeugt ist er von der allgemein wissenschaftlichen Berechtigung seiner Methode, daß er bei dieser Gelegenheit den Ausspruch des Thomas von Aquino adoptirt: *qui ad probandam fidem utitur argumentis non cogentibus, cedit irrisioni infidelium*. Soviel er auch über *imago Dei* dogmatisirt, gesteht er doch ein, das *imperium mundi* sei die unmittelbare Erweisung der Gottähnlichkeit des Menschen — ohne Scheu, der socinianischen Erklärung nahe zu rücken. Gen. 4, 1. verwirft er die Erklärung vom Messias, *נח* sei hier gleich *נח*, also *ope Domini*: *supponimus Evam sperasse aliquid magni a prole hac primogenita, ideo נח i. e. κτῆσις nominat*. Der Commentar zu Hiob, textuell genau, scharf disponirend, dennoch überwiegend erbaulich, behauptet höchst merkwürdig, aller Ueberlieferung zum Troste, Hiob habe nie an Gottes Gnade, die Freunde nie an seiner Frömmigkeit gezweifelt; vielmehr hätten sie ihn wirklich getröstet und ihm bewiesen, daß er nicht gottlos sei.

Aus den angeführten Beispielen erhellt leicht, daß zwar die richtige Methode der Schrifterklärung durch ihn nur in sehr beschränktem Maaße gefördert wurde, daß er aber der exegetischen Tradition

gegenüber die Selbstständigkeit des Schriftforschers energisch behauptete. Und daß er dieß that innerhalb seiner Kirche, deren Grundanschauungen er theilt, hat für jene Zeit große Bedeutung. Deutlich gewahren wir, wie hierin der Vorgang und die Autorität Calvin's bahnbrechend gewesen. Und die gleiche Freiheit wahrt er hinsichtlich des Dogma's — weniger der Sache als der Methode nach, wie das Dogma durch die Schrift erwiesen wird. Nimmt man nun hinzu die mächtige, lange nachwirkende, überaus lebhafte Anregung für das Schriftstudium überhaupt, und wie sich damit die Ablösung vom Joche einer doppelten Kirchentradition verknüpfte, so werden wir das Recht anerkennen, seine exegetische Wirksamkeit trotz aller individuellen Mängel, trotz aller Gebundenheit an die Bedingungen der Zeitschranken, im Ganzen als Segen und als Fortschritt zu beurtheilen.

Die Neigung, den Schriftgehalt in seiner Fülle zu erfassen, war dem ebenso religiösen als wissenschaftlichen Triebe eng verschwistert, die göttliche Heilswahrheit möglichst rein zu haben, also nur aus der Quelle selbst zu schöpfen. Dieser Trieb erwacht meist da am stärksten, wo die öffentlich geltende Lehre als durchaus schriftwidrig im Ganzen oder theilweise erkannt worden ist. Allein hier war dieß nicht der Fall. Die dogmatische Kirchenlehre selbst gab Soccejus nicht Anstoß, wohl aber die Form ihrer Ueberlieferung. Diese, in scholastische Begriffsspaltungen und in transcendente Untersuchungen hineingerathen, schien sich mehr und mehr in einer Weise auszuprägen, die kaum noch einen Schimmer vom Sprachgebrauche der Schrift verieth. Dogma und Schrift, stets auf einander gewiesen, drohten sich einander nicht mehr verständlich machen zu können.

Solche Antinomien und Spannungen sind nothwendige Entwicklungsproceffe innerhalb der evangelischen Dogmatik. Es ist der alte, oft in seinem Kerne verhüllte und verkannte Streit, inwieweit die Schrift Quelle, inwieweit Norm der christlichen Lehre sein müsse. Das Dogma wird immer zunächst dasjenige darlegen, was bereits geistiges Eigenthum der bekennenden Gemeinde geworden ist. Der articulus fidei bedeutet ursprünglich ein Moment der geglaubten, nicht der erst zu glaubenden Wahrheit. Jenes als Bekenntniß äußerlich hervortretende Eigenthum entwickelt sich aber relativ unabhängig vom Schriftinhalte, durch ihn wohl genährt, aber nicht begrenzt und bedingt. Indem sich dieses Glaubenseigenthum vom Irrthume zu reinigen oder zu bewahren strebt, wird es sich irgendwie

intellectuell gestalten. Nach logischen, bald wohl auch nach metaphysischen Gesichtspunkten wird die geglaubte Heilswahrheit geformt; der sich steigernde Erkenntnißtrieb findet erst in einem System Ruhe und Abschluß. Erst in dieser Gestalt wird die religiöse Wahrheit Eigenthum des intellectuellen Geistes, und da sie als geistiges Lebensprincip erst dann sich befriedigt weiß, wenn sie den ganzen Geist durchdrungen hat, so entspricht dieser Proceß sowohl der Forderung der Heilswahrheit selbst als auch dem psychologischen Wesen des Menschen. Die Vollendung, welche die Darstellung der Heilswahrheit in einem Systeme erstrebt oder gewinnt, ist demnach völlig naturgemäß und berechtigt.

Allein als ein durch und in Menschen sich vollziehender Proceß ist er Gefahren ausgesetzt — vor Allem der einseitigen Geltendmachung eines einzelnen (an sich berechtigten) Momentes auf Kosten der anderen Momente. Das intellectuelle Interesse kann leicht überwiegen: dadurch wird die ursprüngliche Aufgabe nicht erfüllt, daß das Dogma nur entwickelte Darstellung des concreten Glaubensinhaltes sein solle. Manches erhält im Systeme eine andere Stellung und Beleuchtung als im Glauben; hier und dort werden Consequenzen gezogen, welche andere Glaubenssätze zu gefährden drohen, keinesfalls vom Glauben als wesentliche Momente angeeignet werden können: denn das fromme Gemüth kennt keine logische Folgerichtigkeit. — Auch die Bewährung der Dogmen durch die Schrift wird leicht hintangestellt; an eine gedankenmäßige Reproduction des die Schrift durchwehenden Geistes wird weniger gedacht; die einzelnen Belege mögen ausreichen — d. h. jene Bewährung wird eine scheinbare, unvollkommene, dürftige. Und fällt sie reichlicher aus, so hat sicher die Exegese dafür büßen müssen. Nur zu leicht wird die große Schwierigkeit, beide Beziehungen des Dogma's zum lebendigen Glauben wie zum Schriftganzen richtig zu ordnen, verkannt.

Fast noch mehr Unklarheit gewahrt man da, wo nur die beiden letztgenannten Factoren sich berühren — Glaube und Schrift. Auf nahe Verwandtschaft beider schließt man zu leicht aus der nicht seltenen Erscheinung, daß warmes religiöses Gemüthsleben und eifriger Schriftgebrauch Hand in Hand gehen: man meint, sie bedingen einander. Allein es ist ein sehr bedeutender Unterschied, ob der Glaube nur nach Kräftigung strebt oder nach Reinigung und Erweiterung seiner geistlichen Erkenntniß. Dort ist die Schrift nur Erbauungsmittel, hier aber Erkenntnißquelle. Wie oft findet jene Eini-

gung nur statt aus dem Widerwillen gegen alle strenge klare Erkenntniß überhaupt! Leicht giebt da der im Glauben waltende heilige Geist die Lehrsätze ab und die Schrift muß sie widerwillig bezeugen (wie bei allen Arten der Inspirirten) — ein gleicher Mißbrauch der letzteren wie bei den Dogmatisten, nur um Vieles gefährlicher, nur um so weniger berechtigt, als der Dogmatismus wenigstens nach einer Seite hin den christlichen Glaubensinhalt zum wirklichen Eigenthum des Menschen machen will und gegen eindringenden Irrthum mit klarem Auge Wache hält.

Will der Glaube nicht in Selbsttäuschung gerathen, so muß er allezeit eingestehen, daß sein Eigenthum an Erkenntniß fortwährend der Ergänzung und Erweiterung durch die Schrift bedürfe, deren innerster Pulsschlag und Geist ihm eben durch den Glauben aufgeschlossen ist. Sie bleibt dem Glauben die nährende Mutter und der lehrende Vater. Und nicht nur für den Glauben ist das Schriftstudium der belebende Quell, auch für das Dogma. Das System muß sich ändern, neu bilden, wenn aus der Schrift neue Erkenntniß gewonnen ist und der religiöse Glaube sein geistiges Eigenthum erweitert hat.

Ward diese Wahrheit lange übersehen, so bricht sie sich plötzlich Bahn — in einer Weise, die gewissen Ausschreitungen nicht entgehen kann. Der Vernachlässigung der Schrift zu Gunsten des Dogma's tritt der lebendigste Eifer entgegen, das Schriftganze zu umfassen, zu durchdringen — und in sich aufzunehmen. Man verschmäht den Weg ruhiger Denkarbeit; man folgt dem stürmischen Triebe, die Fülle der neuen Schriftwahrheit auch als religiöses Glaubenseigenthum zu besitzen. Die der erkennenden Kirche für alle Jahrhunderte gestellte Aufgabe will man mit einem Schlage vollziehen. Der Sturm mißlingt; zu spät erkennt man, daß das gewonnene Terrain von sehr kleinem Umfange ist und das ersehnte Ziel noch in weiter Ferne blinkt. Man hat vergessen, daß die Schrift nur geduldigen Schülern ihre echten Schätze öffnet. Die Eile, mit welcher man das objectiv Erkannte zum subjectiven Eigenthum machen will, verdunkelt den Blick: nur zu leicht erfolgt da eine Amalgamirung von Schriftgehalt mit hinzugebrachten dogmatischen Kategorien und Gesichtspunkten. So gelangt der Trieb nach neuer, wahrhaft schriftmäßiger Erkenntniß nicht zu seinem Ziele, weder nach der Seite der Erkenntniß, sofern das Systematische leicht vernachlässigt wird, noch nach der Seite der Schriftmäßigkeit: ganz zu geschweigen, daß trotz allen Schriftgebrauches die concrete religiöse Lebensgestaltung stark verabsäumt wird.

Damit haben wir Blicke zu thun versucht in die Genesis des Biblicismus, den Coccejus anregte, in sein evangelisches und dogmen= geschichtliches Recht, in seine Gefahren, in seine Abwege. Es ist hervorgehoben, aber vielleicht nicht genug in der ganzen Tragweite erkannt, daß der eigentliche Schlüssel der Coccejanischen Theologie (d. h. ihre Licht= und Schattenseiten) darin lag, daß ihr Gründer theils den gesammten Schriftinhalt darstellen, theils in demselben Athem den christlichen Glaubensgehalt, wie er sein soll, entwickeln wollte. Fest im Dogma wurzelnd konnte er dasselbe nur in der Schrift finden. Aber er gab gleichzeitig eine „biblische Theologie“ und eine Dogmatik oder mit einem moderneren Worte einen „Schriftbeweis“¹⁾. Und ein solches Amalgam ward selbstverständlich weder der Schrift gerecht noch den Forderungen systematischer Architektonik und der inneren logischen Einheit, welche die Dogmatik fordert. Sein Verfahren schließt nicht nur die Abwege des Scholasticismus aus, sondern entsagt überhaupt der eigentlichen Grundtendenz, die Heilswahrheit dem denkenden Geiste nach den ihm eingebornen Denkformen gründlich anzueignen. Eine systematische Einheit lassen seine Gedankengruppen nicht erkennen und der Zusammenhang der Theile ist lose. Für diesen Mangel tauscht man auch keineswegs eine wirkliche Heilsgeschichte ein, — wie ja überhaupt in jenem Zeitalter die Idee und der Werth eines geschichtlichen Werdens fast gänzlich unbekannt war. Daß Alles, was als Geschichte erscheint, ebenso nur Schein ist, wird sich weiter zeigen. Mithin waren die strengeren Dogmatiker theilweise in ihrem Rechte, soweit nämlich Coccejus das richtige Verhältniß zwischen Bibellehre und Dogma nicht klar erkannte²⁾, ihm entgegenzutreten.

¹⁾ Vergl. die Vorrede zur Summa doctrinae de foedere Dei p. 3: Er wolle den Artikel de foedere Dei so behandeln: 1) ut analogiam et συμφωνίαν doctrinae Christianae, quae in hunc locum tanquam centrum tota corrivatur, ostenderem *ὁφθαλμοφανὸς*; . . . 2) ut ea tota in re terminos ac sensus ecclesiae reformatae scripturarum collatione et illustratione ob oculos ponerem. An anderer Stelle heißt es: Scriptura habet *μόρφωσιν* et delineationem exactam pietatis — gegenüber den unfruchtbaren *ξηρήσεις* derer, qui religioni aptant terminos obscuros, novos, insolitos, suspectos vel ad cothurnum redigunt fidem vel denique verba Dei in scorias, in fumum convertunt, ea enervantes et inanientes quantumpote.

²⁾ Freilich waren die ihm gemachten Vorwürfe, er sei ein scripturarius und novator futiler Art. Es kennzeichnet den Geist der Zeit, daß man den letzteren vor Allem fürchtete: man wollte nicht mehr zu den guten Haushaltern gehören,

Denn das darf man nicht wännen, daß die Opposition sich gerade gegen die Einführung und Geltendmachung der Begriffe *foedus* und *testamentum* gerichtet hätte. Diese waren, wie gezeigt, schon eng mit der reformirten Lehrtradition verwachsen. Wohl aber konnte man nicht ohne Recht rügen, daß der Umfang, der ihnen zugewiesen wurde, so groß war, daß dadurch sehr wichtige *capita doctrinae* in den Hintergrund oder mindestens an die falsche Stelle gerückt wurden, wo ihre wesentliche Bedeutung fürs Ganze nicht hervortreten konnte.

Unser Urtheil, daß das Biblische und Dogmatische mehr nur vermischt und durcheinander gemengt als organisch vermittelt erscheine, wird im Folgenden seine Begründung erlangen. Vorab will ich nur einen Cardinalpunkt erwähnen. Freilich wird die Religion im alten Bunde überwiegend als *foedus* aufgefaßt, im neuen wenigstens an einigen hervorragenden Stellen — und das ist also echt-biblich, wenn wir gleich auch hier fragen könnten, ob diese Vorstellung von solcher Klarheit und dem christlichen Gottesbegriffe so entsprechend sei, um ohne Weiteres in einem dogmatischen System an die Spitze gestellt zu werden. Dagegen wird die weitere Ausführung der kirchlichen Lehrtradition entnommen und der Gegensatz von *natura* und *gratia*, fast im Augustinischen Sinne, bildet den kirchlichen Einschlag zu jenem biblischen Aufzuge. Wie es dabei mit der Treue der erstrebten Reproduktion des Bibelgehaltes bestellt sei, läßt sich leicht abnehmen. Und dieß führt uns in das genauere Detail der Föderaltheorie.

II.

Die Darlegung beginnt bei Coccejus ¹⁾, wie bei seinen Nachfolgern und Schülern, ohne Weiteres mit einer Explication über Wort und Begriff von *foedus*, ברית, διαθήκη, ohne die Berechtigung zu erhärten, gerade diesen Begriff an die Spitze zu stellen.

die Altes und Neues aus ihrem Schatze hervorbringen. Wie eifrig vertheidigt Sixtinus von Amama seinen Vorgänger Drusus gegen den Beinamen *novator*, gleich als wenn derselbe die größte Ketzerei enthielte!

¹⁾ Vergl. besonders: *Summa doctrinae de foedere et testamento explicata* a J. Coccejo 1648, dann 1653, 1660. Die vierte Edition rührt schon von seinem Sohne her. Ich citire die Paragraphen der sechsten, Amstelodami 1691 in 8., — von seinen Gesamtwerken die *Opp. omnia* von 1702 (5. ed.).

Bei ברית verwirft er die Ableitung von ברה, succidere (Grotius), und zieht ברא, deligere, vor, weil eine electio conditionum beim Bundschließen stattfände; Witſius¹⁾ noch ausgedehnter: electio personarum, inter quas, rerum, de quibus, et conditionum, super quibus initur pactum. Der Bund ist „eine Uebereinkunft zu Frieden und Freundschaft, sei es vor oder nach dem Kriege“ (§. 1.); er besteht daher in einer gerechten und billigen Stipulation nebst einem beiderseitigen eidlichen Versprechen. In diesem Sinne werde „der Bund“ häufig auf menschliche Beziehungen angewendet im A. und N. T. Die Jerem. 34, 18—20. angedeuteten Riten bei Bundschlüssen versteht Witſius wohl auch (mit Vatablus) dahin, daß die Paciscenten in einen Körper zusammenwachsen sollten; tiefer liege darin, daß alle Festigkeit des Gnadenbundes in der Opferung Christi gegründet sei und daß einst Leib und Seele Christi von einander getrennt werden würden. Viel einfacher Coccejus: der Ritus bedeute, daß Blut und Leben des Verblündeten verfallen seien, wenn er täusche. Eine synecdochische Fassung ist es, wenn Bund für Gesetz genommen wird oder für solche Vorschriften, an welche eine Verheißung angeknüpft wird. Gott schließt einen Bund proponendo legem et legi annexam promissionem. Die Vorstellung διαθήκη, testamentum, ist umfassender.

Ein Bund Gottes mit dem Menschen trägt einen anderen Charakter als der, den Menschen unter einander abschließen. Der letztere betrifft gegenseitige Wohlthaten, der erstere nur göttliche. Der Gottesbund ist eine „göttliche Erklärung über die Art und Weise, der Liebe Gottes theilhaftig zu werden und seine Gemeinschaft zu genießen“. Soweit derselbe den göttlichen Rathschluß enthält, ist er einseitig (μονόπλευρον), wie der Sieger über Besiegte, der Herr über Sklaven disponirt. Der Bund wird aber doppelseitig (διπλευρον), wenn der Gotte anhängende Mensch sich selbst, vi divinae dispositionis, gleichsam verpflichtet ad praestandum amorem et beneficia, wie Ps. 27, 8., Jes. 45, 22., Joh. 1, 12. (Nach §. 3. involvirt indeß schon die promissio selbst eine gewisse Gegenseitigkeit: qui nude pro-

¹⁾ Vergl. De oeconomia foederum Dei cum hominibus libri quatuor. Die beiden ersten Ausgaben erschienen Leovardiae 1677 und 1685 in 4.; die dritte, Utrecht 1694, mit einer Dedication an Wilhelm III. ist bedeutend besser als die früheren; die vierte erschien Herborn 1712 (diese citire ich), die fünfte Basel 1739.

mittit, dat jus expectandi earum promissionum praestationem.) Wir gewahren hier deutlich, wie Coccejus sich bemüht, die unbedingte Abhängigkeit des Menschen von Gott, diese feste Grundlage der reformirten Doctrin, gegenüber dem Bundesbegriffe zu wahren.

Mehr Momente trägt Witsius in die Bestimmung des foedus hinein¹⁾: Foedus dei cum homine est conventio inter deum et hominem de ratione consequendae consummatae beatitudinis, addita comminatione aeterni exitii, quo mulctandus est beatitudinis ea ratione oblatae contemptor.

Daß ein solches Bündniß Gottes mit dem Menschen vorhanden sei, bezeugt 1) das Gewissen, welches Gottes Gesetz billigt und das Böbliche anstrebt, 2) der Wille des Menschen, der das wahre Gut zu erringen sucht, nach unsterblichem Leben verlangt und den Tod flieht. Denn zöge dieser „Naturinstinct“ nicht zu Gott hin oder wäre vergeblich, so diene er mehr zur Qual. Aber Gott wollte den Menschen nicht dem Elende eines ewig vergeblichen Sehnsens unterwerfen. 3) zeugen dafür die täglichen und immerwährenden Wohlthaten, durch welche der Mensch den Schöpfer zu lieben angeregt wird. — Gott verpflichtet sich aber den ganzen Menschen, Leib und Seele (1 Kor. 6, 19. 20.).

Wie die ganze Deduction dogmatisirend ist, so auch der Uebergang, der die fundamentale Zweitheilung des foedus ausspricht: foedus operum et gratiae. Dieser Gegensatz wird nicht der Heilsgeschichte entnommen, sondern einigen Stellen des Briefes an die Römer (11, 6. 3, 27. 4, 4. 5.).

Der Werkbund (oder die Freundschaft mit Gott sammt der Werkgerechtigkeit) wird aus Gal. 3, 12. 10. erkannt. Er enthält eine lex, nämlich das verbum, quod rationem percipiendi amoris Dei praecipit, eine promissio, quae amorem Dei et beneficia ei rationi annectit, und eine comminatio, quae excludit omnem aliam rationem et viam ad summum bonum et necessariam sequelam poenae ad peccatum indicat.

In diesem Werkbunde stand Adam. Das Gesetz dieses Bundes war ihm auf die Tafeln des Herzens geschrieben (Jerem. 17, 1.), weil er „recht“ (Rohel. 7, 29.) und nach Gottes Bilde (Gen. 1, 26.), d. h. in Weisheit (Kol. 3, 10.) und Heiligkeit der Wahrheit

¹⁾ Oecon. f. I, 1, 9. p. 6.

(Eph. 4, 24.) geſchaffen iſt. (Denn die an letzterer Stelle erwähnte Gerechtigkeit, d. i. *jus petendi vitam*, gehöre dem Gottesbilde im neuen Menſchen an.) Jene Heiligkeit iſt der Wille, welcher die dem Geiſte bekannte Wahrheit liebt und ſeine Handlungen nach ihr regelt.

Dieſes Geſetz iſt durchaus vollkommen, und Socin irrt, wenn er das von Chriſto aufgeſtellte für vollkommener erklärt. Ebenſo Grotius und die Remonſtranten, welche mit dieſer Behauptung nur nach Art der Päpſtler evangeliſche Rathſchläge einführen. Vielmehr verlangt das *foedus operum* (nach Jac. 2, 10.) die Beobachtung aller Vorſchriften, weil in der Uebertretung des kleinſten Gebotes eine Verachtung des Geſetzgebers liegt. Ueberdieß hängen alle Gebote unter ſich aufs genaueſte zuſammen. — Das Verbot, vom Baume der Erkenntniß des Guten und Böſen zu eſſen, ſolte den Gehorſam des Menſchen prüfen. Der Name deſſelben ſoll andeuten, Gott wolle durch ihn offenbar werden laſſen, ob der Menſch gut oder böſe ſei. Deſhalb ſei der Baum auch nicht ein Sacrament, ſondern *signum Dei et subjectionis hominis et materia explorationis*. — Wunderlich ſtimmt mit dem Früheren, daß dem Adam das Geſetz ins Herz geſchrieben ſei, die Billigung der Anſicht Tertullian's ¹⁾, das paradiesiſche Geſetz ſei die *matrix omnium praeceptorum Dei*, quae poſtea pullulaverunt. Coccejus führt dieſen Gedanken (§. 20.) mit ſophiſtiſchem Scharfſinn dahin aus, daß in dieſem Verbote eigentlich die Vorſchrift liege, Gott mit ganzem Herzen und ganzer Seele zu lieben, ſo daß es geiſtlicher Natur ſei. — Zu jener *lex naturalis* (welche Witſius näher beſtimmt als den Inbegriff der uns eingeborenen *νομοὶ ἐννοιαὶ*) trat ein Gotteswort, durch welches Gott den Adam in der Furcht und im Vertrauen zu ihm üben wollte (§. 21.) — über den Sabbath und über die Ehe. Das erſte nämlich gebietet, Gotte eine gewiſſe Zeit zu weihen behufs der Beſchäftigung mit ihm in würdiger Feier. Alles, was an ihm als eine „Folge der Sünde“ erſcheint, iſt nur ceremonial (vergl. ſpäter). — Das *foedus operum* kann auch *foedus naturae* genannt werden, ſofern es ſich auf das Naturgeſetz ſtützt (§. 22.). Hier nimmt Coccejus von Neuem die Verhandlung über *imago Dei* auf, welche zu keinem rechten Ergebniß gelangt, vielmehr zwischen der Neigung, den Ausdruck ſtreng und eigentlich zu faſſen, und der Scheu, den Menſchen Gotte zu nahe zu rücken, hin und her ſchwankt. Er kommt ſchließlich auf die *rectitudo*

¹⁾ Tertull. c. Judaeos c. 2. Selbſt Grotius pflichtete ihr bei.

mentis et voluntatis hinaus, welche den Menschen Deum amare et quaerere heiße.

Folgt der Mensch dem Naturgesetz in allen Stücken, wozu er die Fähigkeit besitzt, so hat er die *justitia legalis*, und der Lohn derselben ist das ewige und himmlische Leben: das wird begründet durch Levit. 18, 5., Ezech. 20, 11. (§. 29.).

Coccejus verhehlt sich nicht die Bedenken, welche dieser ganzen Auffassung entgegenstehen. Aber es ist die Art der Alten und ein Zeichen ihres wissenschaftlichen Selbstgefühls, daß sie diese Zweifel herbeiziehen, um sie zu widerlegen. Freilich war noch keine Ahnung vorhanden, von wie einschneidender Bedeutung manche dieser Zweifel werden sollten, besonders die socinianischen und arminianischen.

Und so giebt Coccejus selbst als das erste Bedenken an: von geistlichem, himmlischem Leben sei hier ja gar nicht die Rede. Dagegen: entweder hat sich Adam nicht darum gekümmert, ob das Leben sich nur auf die Erde oder auch auf den Himmel beziehe. Oder, da dieß nimis brutum sei, hätte die *vita promissa ad vitam terrenam* ausdrücklich beschränkt werden müssen, was nirgend geschehen ist. Auf ein anderes Bedenken, Pflicht und Verheißung ständen hier in bedeutendem Mißverhältnisse, antwortet er: *turpis error est promissiones Dei niti proportionem officii, — voluntatem Dei nituntur*. Und wenn man entgegenhält: dem Sünder werde nur der Tod gedroht, aber nichts verheißten, so sagt er: *ipsa comminatio praemium includit*. Droht dem Uebertreter der Tod, so wartet des Gehorsamen das wahre Leben. Schwach ist Bedenken wie Antwort, wenn es heißt: der Werkbund hat keinen Mittler aufzuweisen, — *atqui angeli potuerunt sine mediatore in bono confirmari*, also auch der Mensch.

Die Sacramente des Werkbundes waren Paradies und Lebensbaum, jenes, sofern es den Sitz der Seligen abbildete, dieser als Symbol und Bürge des wahren, ewigen, himmlischen Lebens. Witsius fügte noch den Baum des Erkenntnisses des Guten und Bösen sowie den Sabbath hinzu, wobei natürlich die Consequenzsucht und Ueberbürdung des Vorhandenen sehr weit gehen muß, um diese Dinge als Sacramente zu erweisen. Zanchius faßt beide Bäume als Typen von Gesetz und Evangelium, was ungleich sinniger und angemessener erscheint. Andere urtheilen über die Sacramente des Werkbundes anders, am strengsten natürlich die Lutheraner, soweit dieselben von der Föderaltheologie berührt werden. — Uebrigens ist die Er-

ſcheinung Chriſti in keiner Weiſe durch dieſen Werkbund begründet, ſo wenig auf dieſe Frage eingegangen wird. Coccejus ſagt nur §. 46: *Christus, licet ipse quoque filius hominis fuerit, sub hoc foedere in Adamo non continebatur, quia non tantum est filius hominis, sed etiam filius Dei et non natus muliere vi benedictionis naturae.*

Dieſer Werkbund iſt aber abrogirt worden, und zwar gradweiſe, in fünf Stufen. Die antiquatio begann durch die Sünde quoad possibilitatem vivificandi. Im Werkbunde konnte nämlich die vita nur durch die vollkommenſte Erfüllung aller Gebote erlangt werden; die Uebertretung eines einzigen war Verſchuldung unter das ganze Geſetz; der Lohn (eben das ewige Leben) war dadurch ſchlecht hin unerreichbar geworden. Dieß führt Coccejus §. 60 ff. durch, wenn gleich der Zuſammenhang der Deduction viel zu wünſchen übrig läßt. Die verſchiedenen bibliſchen Ausdrücke für Sünde werden beſprochen, aber meiſt nur willkürlich unterſchieden. Ueberall miſcht er neuteſtamentliche Anſchauungen hinein und exaggerirt jedes exegetiſche Ergebniß; die dogmatiſche Form und Tendenz tritt aber überall hervor. So heißt es z. B. §. 62: *Peccavit Adam voluntarie permitte Deo h. e. non dante gratiam et sancte ad peccati actum concurrente, non vero habitum malum infundente vel peccatum in homine operante.* An eine Meſſung dieſer echt reformirten Idee an der Bibel wird auch von ihm nicht gedacht. In Adam und mit Adam ſind lege communicationis ejusdem naturae alle Nachkommen demſelben Fluche unterworfen. Er bekämpft des Socinus Anſicht, die eine Sünde habe nicht einmal die Fähigkeit gehabt, den Adam völlig zu corrumpiren, wieviel weniger alle ſeine Nachkommen. Auch die mittlere Anſicht von Hugo Grotius: *esse in hominibus, cum nascuntur et humana tantum institutione adoleſcunt, aliquid non idoneum ad vitam coelestem adipiscendam* — wird von ihm verworfen, aber beide allein durch dogmatiſche Deductionen, nicht durch Exegeſe.

Die zweite Stufe der Abrogation des Werkbundes erfolgt durch die Stiftung des Gnadenbundes, des *foedus gratiae*. Die Anknüpfung geſchieht lediglich durch Rückſicht auf den Menſchen. Dieſer bleibt, obgleich verdammt und von allen Gütern ausgeſchloſſen, dem Geſetze in allen Stücken zum Gehorſam verpflichtet, und zwar ſowohl dem Naturgeſetze als dem, was Gott kraft ſeines Herrſcherrechtes vom Menſchen fordert, aber auch zur Strafe, der

Sünde wegen, und zum Glauben bei einer angekündigten Gnade. Der Mensch kann sich mit Gott selbst nicht versöhnen, allein dieser findet in seiner *sufficientia* ein Mittel der Rettung, das er nach seiner *bonitas* und *misericordia* auch gebrauchen will. Dieser Barmherzigkeit entspringt nun die zweite *antiquatio* des Werkbundes. Denn das Gesetz fordert Verdammniß für jede Uebertretung; wird aber der Sünder in den Gnadenbund aufgenommen, so hört auch die *damnatio* auf, für ihn wirksam zu sein. Das *foedus gratiae* ist also (§. 76.) *conventio inter Deum et hominem peccatorem, Deo declarante liberum beneplacitum suum de iustitia et haereditate certo semini danda in Mediatore per fidem, ad gloriam gratiae ipsius et per mandatum resipiscentiae et fidei etc.*

Das Gegenüber der beiden Bündnisse bildet den Grundcharakter der Anschauung, der Uebergang des einen in den anderen einen der Hauptangelpunkte. Dieß rechtfertigt wohl einen kurzen kritischen Blick.

Man erwäge, daß der Gnadenbund die ganze Heilsgeschichte umfaßt, überhaupt erst die geschichtliche Entwicklung beginnt, daß er im Christenthume seine volle Verwirklichung erreicht. Und welcher Gesichtspunkt führt das *foedus gratiae* ein? Es ist der der *abrogatio* et *antiquatio*. Alle Gnadengüter des neuen Bundes haben gewissermaßen ihre Hauptbedeutung auf ihrer negativen Seite: nicht Neubildung, nur Abschaffung war das letzte Ziel dieses Bundes, in dem wir noch stehen. Er erscheint nur als ein großartiger Correcturversuch, während doch eingestandenermaßen der frühere normale Zustand unrettbar und unwiederherstellbar beseitigt ist. Dieser negative Gesichtspunkt ist viel zu dürftig für den Inhalt des Gnadenbundes, viel zu eng für seine großen Dimensionen. Und zwar ist solche Anschauung gar nicht unterstützt, weder vom alten noch vom neuen Bunde (vergl. später).

Der Gnadenbund bildet nicht die letzte, sondern erst die zweite Stufe der Abrogation des Werkbundes. Drei weitere Stufen folgen noch. Denn die Sühne, Promulgation des neuen Bundes, Auferstehung — alles dieses gehört ja nothwendig mit zum *foedus gratiae*, und wenn man dasselbe auch einschränken will, so bildet dieser Gnadenbund die allein sichere Quelle, aus welcher alle jene anderen Momente sicher folgen. Dessenungeachtet sind die letzteren jenem coordinirt und folgen ihm als dritte, vierte, fünfte Abrogation des Werkbundes — in klarem Mißverhältniß zu ihrer eigentlichen Bedeutung.

Ebenso merkwürdig, ja noch bedeutungsvoller ist die logische Coordination des Gnadenbundes mit der Sünde. Diese ist es eigentlich, welche die Abrogation des Werkbundes anhebt und einleitet — also die Zerstörung der normativen Weltordnung. Sie ist des Menschen Werk, und die „heilige Concurrenz“ Gottes kann diese Fassung nachträglich nicht aufheben. Gott muß vielmehr ein remedium schaffen, daß die Menschheit nicht untergehe. Dieser ganze Zuschnitt der Deduction ist nichts weniger als reformirt, mußte mit Recht den Dogmatikern Anstoß erregen und Mißtrauen einflößen, den dogmatischen Stoff in jene neue Formen zu gießen. Sie sahen, ungefährdet ging dieß nicht. Die „Creatur“ erhielt ein Uebergewicht, das dem religiösen Sinne anstößig sein mußte. Ganz anders, wenn die Sünde den Schluß des ersten Abschnittes bildete: der Mensch übertritt den Werkbund, — wenn gezeigt ward, dieser sei selbst noch unvollkommen gewesen, mithin habe der Mensch durch diese Sünde das absolute Heil nicht verscherzt, — wenn der Gnadenbund als eine zweite höhere Verwirklichung des Heiles erschiene, das Wesen Gottes tiefer aufschließend und den Menschen durch Heiligung höher adelnd, als es im Werkbunde möglich gewesen. Dergleichen Motive waren möglich; leider treten sie nirgend in erkennbarer Klarheit auf.

Dieses *foedus gratiae* will Coccejus nach zehn Gesichtspunkten hin darstellen, wenn gleich die Durchführung derselben ungemein verschieden ist. Der erste betrifft das höchste Gut dieses Bundes; es ist *vita aeterna*, mithin identisch mit dem des Werkbündnisses. Hier war es Lohn für vollkommenen Gehorsam, im Gnadenbunde wird es zwar auch ertheilt der vor Gott vollkommenen Gerechtigkeit (*quae est acceptatio foederati tanquam justī*), nur daß hier das *diuturnum* kein Product eigener sittlich-religiöser Thätigkeit ist, sondern vom Mittler erlangt. Die Art dieser Uebertragung bildet den zweiten Punkt (*donare justitiam* ist gleich *condonare peccata*), die apriorische Ermittlung der Haupteigenschaften eines Mittlers den dritten — nach den bekannten Kategorien, er müsse nicht *redimendus*, aber auch nicht *exsors naturae redimendorum* sein. Der fünfte hat den des Guten theilhaftigen „Samen“ im Auge, den erwählten Theil der Menschheit (der also bei weitem mehr in finaler Hinsicht zurücktritt als bei anderen früheren dogmatischen Darstellungen der reformirten Kirchenlehrer); der sechste handelt vom göttlichen Beschlusse der Schenkung und erst der siebente würde den geschichtlichen Boden berühren, sofern er die verschiedenartige Declaration dieses göttlichen Beschlusses

behandeln soll, wenn nur die Darlegung mehr als einige messianische Stellen enthielte.

Der eigentliche Kernpunkt dieses Gnadenbundes ist schlechthin transcendent und über alle Geschichte hinausgerückt. Es ist das pactum Gottes des Vaters mit dem Sohne, nicht mit dem gefallenen Menschen, nicht mit den einst zu Erlösenden, der idealen Kirche. Gott stellt das Haupt des erlösten Volkes hin und der Sohn übernimmt die Bürgschaft, das Heil verschaffen zu wollen. Für den Gehorsam bis zum Tode will der Vater dem Sohne das Reich und den geistlichen Samen geben: das ist die conventio, das testamentum. Dieser Pact wird erwiesen aus dem Alten und Neuen Testamente, denn das hier enthaltene Gotteswort ist für Coccejus schlechthin überzeitlich, und somit müssen auf jenen Pact gehen Stellen wie Sach. 6, 13., Jes. 42, 1 ff., besonders 53, 10 ff. Die Doppelstellung des Vaters, als Gesetzgebers, der die Sünde am Sohne straft, und weisen Vaters, der den Sohn zum sponsor hinstellt, um seine Barmherzigkeit zu zeigen, wird als Mysterium einfach hingenommen, ohne das Nachdenken zur Vermittelung zu reizen. Und ebenso wenig wird versucht, jene sponsio als eine organisch-nothwendige zu fassen. Der Grund ist die mera libertas Patris et Filii, und damit glaubte man in der That die höchste Kategorie gesetzt zu haben. Schon der Gesichtspunkt der „Convention“ schien die Willkür als Grundlage zu rechtfertigen ¹⁾. Derselbe beherrscht denn auch bedeutende Stoffmassen. In Cap. VI. erscheint ein großer Theil der Soteriologie als declaratio, sanctio, confirmatio foederis gratiae. Da aber dem natürlichen Menschen die Kräfte zur Aneignung fehlen, so muß (Cap. VII.) diese Aneignung des Bundes durch die Wirkung des heiligen Geistes in der regeneratio erfolgen.

¹⁾ Nicht nur spielt die damalige Staatstheorie mehrfach hinein, die gern die absolute Willkür als höchste Machtquelle und Machtform auffaßte, sondern wir blicken hier auch in den mühsamen Proceß der ganzen Zeit, das wahrhaft Sittliche in seiner Bedeutung zu eruiren und zunächst in der formalen Freiheit den allgemeinen Boden für diese Arbeit zu gewinnen. Diesem Proceß müssen dann alle bedeutenden Geister dienen, bewußt oder, wie hier, unbewußt. Die divergirendsten Lebens-, Rechts- und kirchlich-dogmatischen Anschauungen zeigen die beherrschende Macht dieses Gedankens, der erst in Kant sein volles Selbstbewußtsein gewinnt, damit zugleich ein Bewußtsein um seine Schranke und um einen höheren Endzweck.

Mit Spannung erwarten wir, wie der Gedankengang von dieser außerzeitlichen Convention der trinitarischen Personen sich in die heilsgeschichtliche Wirklichkeit herabsenken werde. Für diesen schwierigsten Punkt einen glücklichen Uebergang zu suchen, verschmäht indeß der Verfasser. In Cap. X. wird wieder an die Abrogation des Werkbundes angeknüpft. Die dritte Art derselben besteht nämlich in der Promulgation des Neuen Testaments und Beseitigung der alttestamentlichen Oekonomie. Und hiermit betreten wir das eigentliche Gebiet unserer näheren Untersuchung.

Von einem neuen Bunde darf natürlich hier nicht die Rede sein¹⁾. Vom Sündenfalle bis ans Ende der Welt giebt es nur einen Bund, das *foedus gratiae*. Aber die *dispensatio* ist verschieden in der älteren Zeit und in der „letzten“. Die Verschiedenheit dieser beiden Zeiträume wird einfach constatirt, ohne daß Coccejus an eine tiefere Begründung gedacht hätte.

Die Richtung seines Gedankenzuges erheischte nämlich nur zwei Gesichtspunkte. Zunächst den, daß auch der alte Bund durchaus zum *foedus gratiae* gehöre, dann, daß demgemäß auch Christus schon in der alten Zeit Object des seligmachenden Glaubens gewesen sei. Mit der letzteren These steht er völlig auf dem Boden der kirchlichen Tradition; die erstere hätte er sich leicht machen können, wie Viele vor ihm und nach ihm, indem er auf die ununterbrochene Kette von Weissagungen hinwies oder auf die Reihe von „Lehrern des Evangeliums“, von Propheten. Das Gesetzliche ward dann bei Seite geschoben als Uebungsschule für die Juden und verwerthet als Mittel zur Bußpredigt.

So leicht machte sich aber Coccejus seine Sache nicht. Seine größere Schriftenkenntniß wies ihm das gesetzliche Material in einer Fülle und Bedeutung nach, welche den mosaischen Bund scheinbar zu einem *foedus operum* gestaltete. Die vulgäre Auffassung that dieß im Grunde noch, indem sie den alten Bund, ohne das Mark der

¹⁾ Coccejus bleibt nicht immer in seiner Terminologie, sofern er auch von *foedus Vetus et Novum* spricht. Ein *testamentum* ist nach ihm „*consilium Dei de haereditate danda*“ — zuerst des irdischen Canaans im Alten Testamente, des himmlischen im Neuen. Demgemäß ist die *collatio* der Testamente verschieden theils durch die Art der *legislatio*, theils durch die *promissio*. Nur uneigentlich und in Condescendenz gegen die hergebrachte Sprachweise kann bei Coccejus von altem und neuem Bunde die Rede sein, den die Erscheinung Christi von jenem schiebe.

Weissagung, nur als Forderung der verpönten *λογα νόμων* ansah und sich wenig darum bekümmerte, die Licht- und Schattenseite desselben in ihrer organischen Einheit zu begreifen. Indem nun Coccejus im alten Bunde, ganz abgesehen von jeder eigentlichen Weissagung, und besonders im mosaischen Geseze das Moment der Gnade aufzeigte, datirt von ihm in der That eine neue Auffassung des Mosaismus.

Zunächst fordert das christologische Moment seine Anerkennung. Beide Oekonomieen scheiden sich so, daß die alte in *expectatione Christi futuri*, diese in *fide Christi revelati* ihren geistlichen Inhalt findet. Denn nach Hebr. 13, 8. ist Jesus Christus gestern und heute und derselbe in Ewigkeit, also Glaubensobject in diesen beiden „Dispensationen des Gnadenbundes“. Hat doch schon Abraham Christus gesehen! empfing er doch die Verheißung von seinem Samen, und indem er an diese glaubte, ward er gerecht (Gen. 15, 6.)! Stets zeigt sich Gott als der Goel; die Heiligen erwarteten das „Heil Gottes“ (Gen. 49, 18.; 2 Sam. 23, 5.). David nennt Christum seinen Herrn (Ps. 110, 1.). Christus sühnte auch die Sünden, die von den Vätern begangen sind (Röm. 3, 25. 26.; Hebr. 9, 15.). In der Schlange lehrte Moses Christum und die Glaubensgerechtigkeit, deren Zeichen übrigens auch die Beschneidung ist (§. 320.). — Er knüpft die Erkenntniß Christi aus Protevangelium an, allein er hat es damit nicht so leicht wie etwa die Lutheraner, bei denen die direct christologische Bedeutung desselben beinahe fundamentales Dogma geworden war. Die Tradition der Kirche seit Calvin gebot einen Umweg, der so recht die kühnen Sprünge der Coccejanischen Exegese zeigt (§. 289.). Der Weibessamen kann natürlich nur ein Theil der Menschheit sein, der dem Schlangensamen gegenübersteht, mithin — *omnis massa humanitatis heres futura sanctitatis et vitae*. Er umfaßt Adam und Christum. Jener ist Vater aller Menschen, aber auch in diesem ist „alle Vatererschaft“: *est in seminis vocabulo indigitatio Adami secundi, in quo est omnis paternitas*. Besiegt aber der Weibessame den Satan: wer vermag dieß anders als der Gottmensch, der nicht unter dem Fluche steht? Zumal der Sieg total und nur durch Leiden kurze Zeit verhüllt ist. Alles dieß sei sichere Schlußfolge für den, der in der Schlange den Teufel sieht, wie ja auch Abarbanel und Maimonides thaten. Sonst schreibt er den Weissagungen des Alten Testaments eine größere Dunkelheit zu als denen des Neuen (§. 399.).

Wie verhält sich nun aber das mosaische Gesetz zum Gnadenbunde, das dem Wesen desselben so grell zu widersprechen scheint?

Zunächst enthält der Dekalog die ganze Summe des inneren und äußeren Gehorsams, der vom Menschen gefordert wird. Mithin deckt er sich nicht nur mit dem Gesetze, das dem Adam gegeben wurde, sondern auch mit den Vorschriften, die Christus aufstellte. Kein Wunder: ist nämlich *lex* die authentische Declaration des Gehorsam fordernden göttlichen Willens — wie sollte derselbe sich jemals ändern? Die Stetigkeit des göttlichen Wesens käme dabei ebenso in Gefahr wie die Identität der menschlichen Gattung. Socin wird heftig angegriffen, da er Christum als den Verkündiger eines vollkommeneren Gesetzes ansah.

Allein der Dekalog erscheint ja auch nicht eigentlich als Gesetz, sondern nur als Paränese, nach Art der apostolischen Ermahnungen. Was auf den Tafeln stand, sind die zehn Worte, nicht Gebote. Auch ihrem Inhalte nach können sie nicht zum *foedus operum* gehören. Darauf deutet ja die Einleitung hin als Wiederholung der Verheißung Gen. 17, 7. 8., also ein Wort der Gnade. Denn „Gott Israels“ bedeute nicht etwa, daß er von diesem Volke verehrt werde, sondern bezeichne ein supernaturales Verhältniß, daß Gott dieses Volk, um es zu heiligen, erwählt habe. Die Gnade Gottes tritt ebenso deutlich hervor in den bedeutsamen Erklärungen an Mose Exod. 19, 5. 6. 34, 6. 7.). Gott fordert ja auch eigentlich „Beschneidung des Herzens“, also — Glaube. Und wo hat er denn einen anderen Bund geschlossen? Mithin stehen die Israeliten im Gnadenbunde. Ueberdies läßt sich ja auch gar nicht mit Sündern ein *foedus operum* schließen, die zur absoluten Erfüllung desselben unfähig, mithin augenblicklich dem Tode verfallen sind.

Wie verhält sich aber dazu die Menge der eigentlichen Gebote, die neben dem Dekalogue stehen? Ihre Auffassung wird durch die logische Consequenz beherrscht: wenn in dem einen Theile des Gesetzes eine Aufrichtung des Gnadenbundes stattfindet, so kann nicht in dem anderen Theile ein Werkbund sanctionirt werden. Beide schließen sich direct aus. Einen so flagranten Widerspruch kann aber göttliche Offenbarung nicht enthalten. Und so wird denn in 71 Sätzen der Beweis geführt, daß auch thatsächlich hier ein Gnadenbund vorliege. Wir heben nur Einiges heraus.

Gottes Gnade wird denen verheißten, die ihn lieben (Exod. 20, 6.). Konnte etwa Adam seinen Nachkommen „Gnade“ erwerben?

Mithin fließt dieselbe lediglich aus der Verheißung des zweiten Bundes. Und da schon Adam schuldig ist, können diese Gott Liebenden nur Befehte sein. — Auch das dritte Gebot des Dekalogs paßt nicht in den Werkbund. Denn hier fehlt ganz die Möglichkeit der Voraussetzung, daß ein Sünder Jehovah seinen Gott nenne. Ähnlich ist es mit dem Sabbath. Gott ist im Werkbunde für den, der sündigt, nicht bewahrend, sondern tödtend.

Daß das Gesetz auch *praecepta* enthalte, spricht nicht gegen die These. Es giebt auch Gebote des Glaubens und der Sinnesänderung, welche nicht schuldige Heiligkeit verlangen, sondern den sündigen Menschen betreffen ¹⁾. — So geht denn die Berufung der Juden nicht auf eine *justitia legis*, sondern auf den Glauben — aber in Erwartung des Heiles und der Heiligung. Und nur weil sie von dieser Bundesstipulation abfielen, geriethen sie in geistliche Knechtschaft und Moses wurde ein Diener der Verdammniß.

Dieser Nachweis, daß der Mosaismus zum Gnaden-, nicht zum Werkbunde gehöre, bringt es mit sich, daß Coccejus auf diesen Theil des Alten Testaments ein Hauptgewicht fallen läßt. Mithin weicht er von der üblichen Tradition auch darin ab, daß diese den Bund mit Abraham als den eigentlichen Kern und Stern der alttestamentlichen Oekonomie betrachtete, die ganze Masse des Gesetzes dagegen entweder christologisch idealisirte, resp. verflüchtigte, oder aber als historische Schlacke bei Seite schob. Coccejus richtet dagegen den Blick viel mehr theils auf Adam, theils auf Moses.

Im Bisherigen betrachteten wir nur die Seite, nach welcher der alte Bund seiner wesentlichen Beschaffenheit nach mit dem neuen gleichartig ist: beide haben ja den vollen Inhalt des *foedus gratiae* und repräsentiren nur verschiedene „Dispensationen“ desselben. Und dem entspricht auch der überwiegende Eindruck, den wir von der Behandlung des Alten Testaments bei Coccejus, die ja in mächtiger Breite vor uns liegt, zu empfangen pflegen. Allein da würden wir eine höchst wesentliche Seite seiner Anschauung übergehen. Die „*defectus*“ *veteris testamenti* stellt er, wenn auch in sporadischer Weise, häufig dar, und in den Streitigkeiten, in welche er gerade darüber geräth, vermag er seine Thesen nicht zu mildern. Vorläufig mögen wir

¹⁾ Für die gleiche These sprach Wilhelm Apollonius in seiner *disputatio de lege*.

diese Seite aus seiner ungleich eindringenderen Beschäftigung mit dem Alten Testamente herleiten, bis sich uns ein tieferer origineller Gedanke als rechter Erklärungsgrund ergeben haben wird. Wir unterscheiden hier zwischen Frömmigkeit und Offenbarung, wenn gleich beide nicht nur an und für sich eng zusammenhängen, sondern auch gerade bei Coccejus dieser Zusammenhang sehr stark hervortritt.

Erinnern wir uns in Kürze an die damals übliche Anschauungsweise, wie sie seit Calvin in der reformirten Kirche herrschend war ¹⁾. Wie das Alte Testament als Theil der Schrift die Urkunde der schlechthin wahren Offenbarung lieferte, so natürlich auch die dort dargestellte Religion. Die Substanz beider Testamente mußte dieselbe ewige Wahrheit bilden. Die pädagogischen Leitungsmittel zur Wahrheit waren damals nur andere, wie das Ceremonial- und das polizeiliche Gesetz; doch auch sie wiesen auf Christus hin und beschränkten die Sünde. Und das Volk selbst? Hier sah man nur Fromme und Unfromme, Gläubige und Gottlose — freilich zwei höchst ungleiche Theile. Diese waren hartnäckig, hartherzig und verdienten reichlich die Strafreden der Propheten, jene dagegen wurden völlig nach Röm. 4. und Hebr. 11. aufgefaßt und rückten nicht nur in dem eigentlichen Wesen ihrer Frömmigkeit in eine Linie mit den neutestamentlichen „Heiligen“, sondern galten ihnen auch als Vorbild. Denn der geringfügige Unterschied, daß jene an den künftigen, diese an den gegenwärtigen Christus glaubten, fiel kaum ins Gewicht, steigerte höchstens den Werth der alttestamentlichen Frömmigkeit, der man manche Schattenseiten um so eher zu Gute halten konnte. Genau genommen bestand also der weitaus größte Theil der Unvollkommenheit in dem velum, das vor den Augen des Volkes hing, und da Gott aus lauter Güte sein erwähltes Volk nicht völlig dahingehen lassen wollte, gab er einige Anhänge zu dem Kerne der Offenbarung als pädagogische Zuchtmittel. Raum, daß man für die Form jener Offenbarung noch einen sehr dehnbaren graduellen Unterschied zugestand.

Diese in zwei sich fast gegenüberstehenden Reihen sich bewegende Anschauung — wie wesentlich anders erscheint sie bei Coccejus! Man fühlt augenblicklich die Richtung zu größerer Einheit. Von dem gottlosen Haufen schweigt er ganz; die Mängel in der Frömmigkeit eben jener alttestamentlichen sancti und fideles faßt er viel schärfer ins Auge und zieht sie entschiedener ans Licht, während man sie bisher

¹⁾ Vergl. Jahrb. f. D. Theol. VII, 725 ff.

nur flüchtig und schlichtern anzudeuten wagte. Nicht die Rückfälle der Frommen in grobe Sünden sind damit gemeint, sondern gerade die wesentlichen Züge ihrer Frömmigkeit: die ganze Art derselben ist eine viel niedrigere. Und damit gehen denn auch nothwendig Mängel der Offenbarung selbst Hand in Hand, da ja doch der Glaube eine Gottesgabe war. Ein solcher Rückschluß, den bisher nur etwa die stark verketteten Socinianer gewagt hatten, war ein höchst folgenreicher Schritt und mußte ganz neue Perspektiven eröffnen.

Schon der Gedanke, daß Gott sich im Gesetze der Eigenthümlichkeit der Israeliten in nationaler wie in geistlicher Hinsicht mehrfach accommodirt habe, war zwar in der Kirche von ur an oft gehört worden, ist aber von Coccejus ernstlicher gemeint als früher, wenn gleich es seltener hervortritt. Auch ist bei ihm von dem *foedus nationale seu Sinaiticum*, auf dem der Mosaismus beruhte und das sich sehr von den anderen Bündnissen unter rein religiösen Gesichtspunkten unterschied, weniger die Rede als in seiner Schule. Indesß gewahren wir jenen Grundsatz angewendet in seiner Auffassung des Sabbath's, welche, praktisch folgenreich, zu widrigen Streitigkeiten führte ¹⁾. Zwar sei das Gesetz auch sittlicher Natur, allein die Accommodation an den Standpunkt der jüdischen Nation zeige sich deutlich in dem Verbote jeder Arbeit. Man müsse nämlich das Gebot, „den Sabbath zu heiligen“, im Gegensatz gegen die übrigen Wochentage, stricte nehmen. Das Neue Testament gebietet, die ganze Zeit des Lebens Gott zu weihen ²⁾. Die Untersagung aller und jeder Arbeit gehört dagegen zu dem „Joch“ des Gesetzes und stammt aus der Sünde, andeutend, daß die Werke des Fleisches nicht heilig seien. Der Sabbath wies hin auf die den Menschen zu gewährende Ruhe im höchsten Sinne des Wortes, welche alle Güter des Christenthums umfaßt. Sowohl die Siebenzahl als auch das Verbot sonst erlaubter Arbeit bei Todesstrafe gehört dem Ceremonialgesetze an, das mithin im Neuen Testament aufgehoben ist. Weder ist dem ersten Menschen eine *cessatio operis* befohlen, noch haben die Patriarchen vor Moses

¹⁾ Vergl. *Summa doctr. de foedere Dei* §. 338. und besonders *scripta de Sabbatho et quiete novi testamenti* in *Opp.* VII.

²⁾ *De Sabb.* §. 20: *Necessaria est inculcatio hujus sensus, ut ipsi Christiani sciant non unum modo diem, sed totum tempus, quod in hac vita agunt, sibi, quaerendo regnum Dei et justitiam ejus, sanctificandum esse, quantum ejus fieri potest.*

den Sabbath in dieſer Art gefeiert ¹⁾ — zwei Punkte, in denen er von der Lehrüberlieferung ſtark abwich. Freilich habe Gott gewollt, daß ſtatt des Sabbathes der Auferſtehungstag Chriſti, an welchem das Heil für uns vollendet worden ſei, gefeiert werde, aber nicht in jüdiſchem „Sabbatismus“, ſondern in wahrer Feier des „Herrentages“ ²⁾.

Weit fundamentaler war aber die Behauptung, daß die Iſraeliten in ihrem beſonderen Bundesverhältniſſe keine wahren und bleibenden Güter beſeſſen hätten ³⁾. Dieſe Theſe mußte in den kirchlichen Kreiſen um ſo mehr Aufſehen erregen, als ſie den Meinungen der Socinianer, welche, daran anknüpfend, dem alten Bunde die Hoffnung eines ewigen Lebens abſprachen, ſehr nahe zu kommen ſchienen. Ja, in der Vorrede zu den Pſalmen ⁴⁾ hebt er es hervor, wie es der Frommen einzige Erholung geweſen, die künftigen Freuden, das kommende Heil zu hoffen und zu beſingen. „Denn was ſie vor Augen ſahen, vermochte ſie nicht zu erfreuen, da es nur ſchattenhaft war, auch nicht, was ſie hörten, da dieß theils nur Verheißung, theils Anklage der Sünde war und die Schuld, mit der der Menſch

¹⁾ De Sabb. §. 38: Quod Abrahamus non sabbatizaverit, clarum est etiam hinc, quia Israelitis Sabbatum ut nova res accidit, qui tamen circumcisionem observabant. Und §. 45: Si maxime utile fuerit homini in primo statu certis temporibus vacare colloquiis de divinis donis et de sanctificatione Dei, non tamen sequitur Deum ei praecepisse cessationem ab opere sub poena mortis.

²⁾ Vergl. ebenſ. §. 26. Rivetus (explic. decal. p. 160.) faßt dieſe Uebersetzung nur als Gewohnheit und rein kirchliches Recht: Proinde in libertate et potestate ecclesiae fuit relictum pro ratione circumstantiarum, ut eundem diem vel servaret vel mutaret, si ratio aut necessitas aliqua id suaderet, servata semper anima legis de tempore opportuno et apto ad publicum Dei cultum. — Die eigenthümliche Anſicht des Coccejus über die erſte Heiligung des ſiebenten Tages nach dem Schöpfungswerke laſſen wir hier bei Seite. Vergl. Witsius, de oeconom. foed. lib. I. cap. VII. §. 19 ſeqq. Ebenſo deuten wir hier nur an, daß die praktiſchen Conſequenzen, welche die linke Fraction der Coccejanſchen Schule aus jener Anſicht zog, hier und da die beſſere kirchliche Sitte gefährdeten.

³⁾ Ultima Mosis §. 886: Scopus horum est ostendere, quum maxima temporalia bona Israelitis collata sint, nondum tamen, ante ultima tempora, ipsis collata esse vera et permanentia bona ipsamque salutem non fuisse ipsis re ipsa patefactam.

⁴⁾ Opp. II. praef. ad psalmos im Anfange. So ſagt er zu den letzten Worten David's: Tempus veteris testamenti est tempus umbrarum et noctis.

geboren wird, ungelöscht und ungetilgt dastand, auch nicht ihr Besitz, weil sie denselben mit den Gottlosen theilten und verlassen mußten, weil er nicht wahre Güter enthielt, fähig, die Seele wirklich zu sättigen.“ Er macht also Ernst damit, daß Israel nur ein Volk der Hoffnung sei, wo es sich um die wesentlichen Güter des Bundes handelt. Freilich war der Besitz des irdischen Canaan ein Pfand für die sichere Erlangung des himmlischen, aber eben nur ein Pfand.

Diesem objectiven Mangel oder „Defect“ entspricht ein subjectiver in der Art der alttestamentlichen Frömmigkeit. Wenn das Wohnen im Lande Canaan den Israeliten stets als eins der höchsten Gnadengeschenke vorgehalten wurde, und die Verbannung als ein schwerer Fluch, wenn überdies das Wohnen im gelobten Lande als die einzige Verheißung in dem Haupt- und Grundgesetze erscheint: wie anders, als daß in den Gläubigen eine viel stärkere Liebe zum Besitz und zum Leben entstand, als der Mensch schon von Natur hat? ¹⁾ Und wenn die Vanglebigkeit überall als ganz besonderer Gottesseggen auftritt, der frühzeitige oder gewaltsame Tod als eine gewöhnliche Strafe Jehovahs: wie anders, als daß sich bei den Israeliten, gerade denen, die Gott fürchteten, eine besonders starke Todesfurcht ausbildete? — So richtig übrigens diese Observationen sind, so ist es doch sehr klar, wie leicht dieselben jene herrschende, schon von Calvin mit allem Feuer vertheidigte Ansicht erschüttern konnten, daß die Gläubigen des alten Bundes, nicht minder wie die des neuen, auf ein ewiges Leben und Seligkeit mit aller Festigkeit gehofft hätten, — zu starkem Troste in den zahllosen Widerwärtigkeiten ihres Lebens. Eben darum suchten auch die Coccejaner diese These etwas zu mildern, indem sie von einer schlechten und einer guten Todesfurcht redeten. Jene sei in jedem nicht wiedergeborenen Sünder, der noch in Gott seinen Richter anerkennt. Diese sei eine allgemeine und eine besondere und verunziere die Frommen nicht; denn sie bestehe gewissermaßen nur in der Rückseite der richtigen Ansicht, daß das irdische Leben gerade für die Israeliten als Bewohner des gelobten Landes ein besonders werthvolles Geschenk sei; sie besaßen es ja als

¹⁾ De foed. §. 334: Hinc in Israelitis, etiam fidelibus, necessario ultra naturalem propensionem extitit enixior amor vitae et bonorum hujus seculi et metus mortis corporis, donec saturi dierum ad Deum transirent. Hebr. II, 15. Vergl. auch Animadvers. ad quaest. de V. et N. T. Quaest. XXXI. in Opp. VII.

Bürgschaft des himmlischen Erbes und sehnten sich, einst den Heiland in diesem Lande zu schauen. Andererseits war die Todesfurcht natürlich, da auf Uebertretung auch solcher Gebote, die zur Knechtschaft der „weltlichen Elemente“, zum „Joch der Ceremonien“ gehören, starke zeitliche Strafen gesetzt waren. Von dem Joch wie von der Furcht habe sie erst der Tod Christi nach Hebr. 2, 15. befreit ¹⁾).

Wesentlich als eine nähere Ausführung jenes ersten Mangels an Offenbarung haben wir einen zweiten anzusehen. Aus Röm. 3, 25. und Hebr. 10, 18. schloß nämlich Coccejus, daß alle im Alten Testamente begangenen Sünden nur eine *πάρεσις*, dissimulatio, seitens Gottes erfahren hätten, nicht eine *ἀφεσις*, remissio. Diese gehöre zu dem „besseren Testamente“, dessen Mittler Christus erst im neuen Bunde geworden. Jene *πάρεσις* involvire ein aus freier Gnade erfolgendes Uebersehen der Sünden, eine Erklärung, nicht nach dem vollen Maaße der Gerechtigkeit strafen zu wollen. Allein die *ἀφεσις*, welche nach dem Tode und der Auferstehung Christi erfolgt, involvire ein „Zerreißen der Handschrift, die gegen uns zeugt“; die factisch vollzogene stellvertretende Genugthuung Christi macht es Gott fortan, auf Grund seiner Convention mit dem Sohne, sittlich unmöglich, uns die Sünden anzurechnen und zu strafen, während die bloße *πάρεσις* es Gott gestattet, jeden Augenblick die volle Schaale seines Zornes über die ungesühnten Sünden auszugießen. Das Sühnmittel des alten Bundes ist unvollständig. Das höhere Recht zu jener *πάρεσις* liegt freilich im Hinblick auf die realen Leistungen Christi, allein seine bloße sponsio hatte noch nicht die Kraft, die volle Sündenvergebung zu erwirken ²⁾. Uebrigens entspreche das griechische *πατέναι* dem hebräischen *החריש* in Psalm 50, 21. und Esther 7, 4. (wenn gleich die LXX es nicht so übersetzen). — Diese Ansicht, welche sichtlich exegetisch auf etwas schwachen Füßen steht, bedurfte wohl genauerer Bestimmung. Und so unterscheidet Jacob Alting ³⁾ zwei

¹⁾ Selbst der alle diese kühneren Behauptungen stark restringirende Witsius sagt: Nolim diffiteri fuisse aliquid in rigore politiae mosaicae, quod horrorem dirae mortis incutere idoneum erat, unter Berufung auf Lev. 24, 26. 10, 2., Num. 15, 24., 1 Sam. 6, 20., Hebr. 10, 28. C. oecon. foed. lib. IV. c. 12, §. 61.

²⁾ Bergl. besonders Utilitas distinctionis duorum vocabulorum scripturae *παρέσεως* et *ἀφέσεως*. Opp. VII. Auch de foed. §. 339., Summa Theol. cap. LI. §. 11.

³⁾ In der zweiten Heptade seiner Dissertationen, II. §. 93 ff.

ſchen *ablatio*, *translatio* und *expiatio*, entſprechend den hebräiſchen Wörtern נשא, הכביר, כפר. Beim erſten Momente wird die Zurechnung vom Sünder genommen ſo, daß er nicht der Strafe unterworfen iſt; beim zweiten wird die Schuld als zu büßende vom debitor auf den ſponsor übertragen; im dritten erfolgt die Sühne ſelbſt, ſo daß nun fernerhin für die Sünde gar kein Opfer nöthig erſcheint. Dieſer letzte Act der Sühne fehlte im Alten Teſtamente, da die vorher beſtimmte Zeit noch nicht erfüllt war, wohl aber erfreuten ſich jene Gläubigen der beiden erſten Arten der Sündenreinigung, wie es bei Hiob 7, 20. 21. heißt. (Freilich wird auch hier nicht klar, warum das ſo ſehr oft angewandte כפר nicht den Gläubigen zu Gute kommen ſollte und warum das wichtigere סלח, am Schluſſe aller Sühnopfervorschriften, außer Rechnung gelassen iſt.) — Immerhin iſt es zu beklagen, daß die ganze Theſe nur exegetiſch und dogmatiſch verhandelt und beleuchtet wurde, alſo nur nach ihrer Hülle, nicht aber nach ihrer heilsgeschichtlichen Tragweite ¹⁾.

Und damit hängt aufs genaueſte zuſammen, daß auch die Rechtfertigung der „Väter“ eine unvollkommene ſein mußte, ganz entſprechend der Unmöglichkeit, daß Thieropfer eine reale Sühne (*expiatio*) herbeiführen konnten. Die Rechtfertigung erfolgt nämlich nur vollkommen reali ostensione iustitiae Dei ²⁾. Wäre dieß Zeigen

¹⁾ Mit den Neueren unterſchätzten in Folge dieſes Mangels auch die Zeitgeſſen den Grundgedanken. So ſagt Witſius, de oecon. foed. lib. IV. c. 12. §. 42: Concludimus tanti non esse decantatam illam ἀφέσεως καὶ παρέσεως distinctionem, ut illius caussa et academica pulpita et suggestus ecclesiastici et typographorum prela tot jam annos caleſieri et incertum vulgus in contraria studia scindi debuerit.

²⁾ Ich füge aus jener wichtigen Abhandlung (Utilitas etc.) einige Beweisſtellen an. §. 68: Nisi Christi sanguis fuisset fusus, dimisisset peccatum impunitum, quod ipse Deus de se negat, contrarium nomini suo adscribens; non est auctor impunitatis, etiamsi sit gratus et misericors. Ex. 34, 7. — §. 69: Apostolus voluit distinguere inter actum Dei adhuc ad tempus deſtitutum reali ostensione iustitiae ipsius et actum, quem exercet extante ostensione reali iustitiae suae, atque insuper docere remissionem absque ostensione iustitiae veram remissionem divinam non esse. — §. 72: Deus declarat se non dimissurum peccatum impunitum, sed velle demonstrare iustitiam suam: tantum abest, ut remittat per acceptilationem. — §. 43: Formalis ratio justificationis est imputatio obedientiae Christi. — Behaupten, daß Gott aus bloßem placitum die Sünde vergebe, heiße mit den Juden und Scinianern gemeinschaftliche Sache machen. Vergl. Summa Theol. cap. 69. §. 3. 26. De foedere §. 353. Indag. nat. Sabb. §. 3.

der göttlichen Gerechtigkeit im alten Bunde vor sich gegangen, so wäre die allgemeine Vernichtung der Sünder unausbleibliche Folge gewesen. Der Beschluß Gottes, nicht zu strafen (das *placitum non-punitio-nis*), schließt die Erweisung der Gerechtigkeit in ihrer ganzen Entschiedenheit aus. Derselbe kann unmöglich ein bleibendes Verhältniß begründen, nur ein vorübergehendes, da Gott ausdrücklich erklärt hat, die Sünde strafen zu wollen; auch wäre damit die göttliche Gerechtigkeit in ihrer Offenbarung wesentlich verkürzt. Jene *reale ostensio justitiae divinae* geschah erst im Tode Christi. Ferner ist die Form der Rechtfertigung „Zurechnung des Gehorsams Christi“. So lange daher Christus diesen Gehorsam noch nicht factisch geleistet hatte, konnte derselbe auch nicht zugerechnet werden; denn die *sponsio* ersetzt nie die reale Leistung. Endlich konnte die Rechtfertigung nicht statthaben, ehe nicht „die Handschrift, die wider uns zeugt, zerrissen“ worden war. Natürlich setzte man dem Stellen entgegen wie Psalm 130, 4., Exod. 34, 7., Jac. 2, 21., Röm. 4, 2. 3. Demgemäß faßte denn Coccejus diese und ähnliche Stellen, z. B. die Psalmen 51. 32. 103., welche die geschehene Rechtfertigung preisen, überwiegend prophetisch.

Auch diesem zweiten (und dritten, wenn man will) Mangel der objectiven Heilsbasis entsprach denn auch eine besondere Unvollkommenheit in der Frömmigkeit der Alten. Wie anders, als daß der Trost ein schwacher sein und das Gewissen niemals recht ruhig werden konnte! Denn auf welche Sühne konnte der Mensch sich verlassen, wenn er zu Gott herantrat? Erst Christus hat uns ja überhaupt den Zugang zu Gott durch sein Opfer erworben. Bis dahin mußte das Bewußtsein der Sünde, die den Menschen vor Gott anklagte und von jeder Gemeinschaft fernhielt, die Oberhand haben ¹⁾. Coccejus stützt sich dabei besonders auf Hebr. 10, 1. Ueberdies vermochte ja das „irdische Pfand“ der neuen Reichsordnung, der Besitz von Canaan, sie wenig zu trösten. Die Gläubigen theilten denselben mit den Gottlosen, ja mit den Heiden, und allen Landplagen, welche die improbi treffen sollten, waren auch die sancti unterworfen. — Um so weniger konnte das Gewissen sich beruhigen, als die Heiligen des alten Bundes noch unter dem „Jorn und Fluche“ standen, wie Coccejus nach Gal. 3, 10. wiederholt ausführt. Die nämlich, welche noch dem Ceremonialgesetze dienen, bringen hiermit das Zeugniß bei,

¹⁾ Vergl. Ad Hebraeos X. §. 15. De foedere §. 336.

daß sie noch unter dem Fluche stehen und den Segen actu noch nicht erlangt haben (Jes. 10, 25.; Dan. 8, 19.; 2 Kor. 3, 7. 9.). Wer nun unter dem Zorne steht, kann demnach auch nicht in dem Stande der Kindschaft sich befinden und „den kindlichen Geist empfangen, durch welchen wir rufen: Abba, lieber Vater“ (Röm. 8, 15.). Vielmehr wirkte der Geist in den Gläubigen damals nur eine vermehrte Furcht, wenig gemildert durch das Privilegium, Jehovahs Volk zu sein ¹⁾, da an demselben auch Gottlose Theil hatten.

Daraus, daß Coccejus mit den Aussprüchen der Briefe an die Römer, Galater und Hebräer, welche den alten Bund betreffen, in einem Grade Ernst machte, wie dieß in der Kirche vorher selten oder nie geschehen, ist endlich die Hervorhebung einer Schattenseite zu erklären, welche einen eigenthümlichen Anstrich hat. Er betont es ²⁾, daß das Gesetz durch Engel vermittelt wurde, nicht nur durch die himmlischen angeli, sondern auch die irdischen, welche auf dem Stuhle Moysis saßen und die wegen der ähnlichen Aufgabe auch „Götter“ genannt wurden. Und überdieß war das Land Canaan beiden Arten von Gottesboten unterworfen. Daraus ergiebt sich klar eine weit niedrigere Stellung der alttestamentlichen Oekonomie, als die der neutestamentlichen ist.

Und hieran schließen wir endlich eine letzte sehr wesentliche Lücke in der alttestamentlichen Frömmigkeit. „Die Beschneidung des Herzens“ nämlich wird nach Coccejus Deut. 30, 6. als ein dem neuen Bunde eigenthümliches Geistesgut hingestellt und erst für die Zeiten des Messias verheißten, von denen auch die vorhergehenden Verse handelten ³⁾. Denn unter Herzensbeschneidung werde hier verstanden, wie überall, „die Wiedergeburt durch den Geist der Kindschaft und die Heiligung durch den Geist des Glaubens und der Liebe zu Gott“, außerdem noch der Trost in der Hoffnung eines ewigen Lebens, der uns durch den Sühntod Christi zu Theil wird. Nach dem früher Entwickelten aber gehören also diese Momente der durch Christum vollendeten Offenbarung an, können mithin im alten Bunde nur als Verheißungen, nicht als anwesende Güter auftreten. — Und eine gleiche Verwandtniß hat es mit dem völlig ähnlichen Gute, nämlich

¹⁾ De foedere §. 337. 352.

²⁾ Ad Hebr. II. §. 39.

³⁾ Vergl. Ultima Mosis §. 334. De foedere §. 352. Summa Theol. cap. 53. §. 7.

mit der Einſchreibung des Geſetzes in die Herzen¹⁾. Dieſe wird ganz ausdrücklicb Jerem. 31, 34. (vergl. Hebr. 8, 10.) dem neuen, von dem Propheten als zukünftig verheißenen Bunde zugewieſen. Scheint auch Psalm 119, 11. 16. etwa dagegen zu ſprechen, ſo ſei das Geſetz von der rechten und vollen Liebe zu Gott zu verſtehen. Denn obgleich Moſes dieſelbe Deuter. 6. und ſonſt gebietet, ſo waltete ſie doch nicht in den Gläubigen wirklich, die, im Zuſtande der Knechſchaft befindlich, Furcht hatten (Gal. 4, 1.). Wo aber Furcht iſt, da iſt noch keine vollkommene Liebe nach 1 Joh. 4, 18. Dagegen wird die Erfüllung jener Verheißung im neuen Bunde ausdrücklicb durch Paulus (Röm. 5, 5.) beſtätigt.

Die Ueberſicht dieſer Lehreigenthümlichkeiten wird hoffentlich gezeigt haben, daß wir dieſelben nicht als vereinzelte originelle Einfälle betrachten dürfen, wie ſie wohl aus jedem lebhaften Geiſte hervorsprudeln (wenn gleich Viele dieſer Anſicht waren und ſind); ob ſie indeß auf einen, nur verſchieden ausgeſprochenen Grundgedanken führen, muß die Unterſuchung lehren. Zwar ziehen ſich dieſe Sätze durch alle Schriften des geiſtvollen Gelehrten hindurch; dennoch laſſen ſie auf den erſten Blick noch die Deutung zu, daß Coccejus eigentlich nur, wie ſchon angedeutet und an ſich gewiß richtig iſt, die Anſchauung des Briefes an die Hebräer zu Grunde gelegt und durch verwandte pauliniſche Sätze ergänzt habe. Mit dieſer ſtrafferen Biblicität dürften wir uns indeß nur dann begnügen, wenn nicht ein mehr ſachlicher Erklärungsgrund aufgewieſen werden könnte. Und das Gleiche würden wir wohl ſagen müſſen, falls man jene Sätze daraus erläutern wollte, daß Coccejus eben die Güter des neuen Bundes ſehr energisch betonen wollte, ſo gewiß auch dieß Moment ſachlicher, wenn auch nicht eben einheitlich, geſtaltet iſt und ſo leicht der ſyſtematiſche Ort, an welchem beſonders von den Mängeln des alten Bundes geredet wird, auf dieſe Erklärung hinführen könnte. Sehen wir jedoch, wie die Begründung aller jener Auffaſſungen immer wieder darauf hinausläuft, daß dem ſinaitiſchen Bündniſſe die eigentliche Realität, die Erfüllung, mangelte und daß aus dieſem Grunde nur Schatten, nur Verheißung, nur Typen die Form charakteriſiren, in welcher die Güter des Gnadenbundes auftreten: ſo kann kein Zweifel darüber ſein, daß die reale Erſcheinung und Leiſtung Jeſu Chriſti

¹⁾ In Jerem. 31. §. 61. Summa de foed. §. 352.

den treffenden Erklärungsgrund darbietet. Nur weil diese fehlte, eignen dem alten Bunde jene Schattenseiten.

Dagegen taucht sofort der Einwand auf, daß ja zu den constitutiven Hauptmomenten des Gnadenbundes (unter welchen Soccejus das sinaitische Bündniß völlig zu subsumiren, wie wir sahen, eifrig bemüht ist) das Pactum des Vaters mit dem Sohne über die Erlösung der Menschen mit einbegriffen ist. Und was dem Einwande seine rechte Schärfe und Spitze giebt: wir stehen hier auf dem Boden reformirter Anschauung, d. h. jene Convention zwischen Vater und Sohn bildet mit den wesentlichen Inhalt des absoluten Decretes Gottes, das Schöpfung, Erlösung, Vollendung, kurz die ganze Welt- und Heilsentwicklung in sich begreift. Dieses Decret ist nicht etwa accidentell (wie die Arminianer und Socinianer wollen), sondern gehört so wesentlich zu Gott wie seine Attribute. Die infralapsarische und supralapsarische Differenz hat sich in dieser Höhe schon dahin verdünnt, daß sie nicht für Gott selbst, nicht für die Wirklichkeit etwas bedeutet, sondern nur für unsere Anschauung einen begrifflichen Unterschied in der Reihenfolge der Heilsmomente setzt. Denn in Gott selbst ist das Decret actus unicus et simplicissimus (Riissen) ¹⁾. Es ist schlechthin absolut und hat die gloria Dei in Erweisung seiner Barmherzigkeit an den electis und seiner Gerechtigkeit an den reprobis zu seinem nächsten Objecte. Und da ja nun der Sohn seine sponsio nur ewig vollziehen kann vermöge seiner trinitarischen Stellung und Theilnahme an jener Absolutheit, so muß nothwendig Art und Zeitpunkt der Erfüllung jener sponsio schlechthin gleichgültig sein im ganzen Heilswerke. Die consequente Folgerung kann mithin nur die sein, daß die zeitliche Wirklichkeit des Todes Christi für die Realisirung des Heilswerkes im Gnadenbunde in seiner Bedeutung völlig verschwindet, sobald man sie von dem pactum selbst unterscheiden will. Damit fallen denn auch alle jene Unvollkommenheiten, objective und subjective, welche aus der Voraussetzung eines noch schwebenden reatus, einer noch factisch unvollkommenen Sühne (expiatio) geschlossen werden mögen.

Und jene strenge Consequenz wird von den reformirten Dogmatikern thatsächlich gezogen. Schon Calvin läßt ja die Heiligen des alten Bundes an allen Gnadengütern des neuen theilnehmen. Der

1) Riissen, a. a. O. S. 108.

¹⁾ Vgl. Heppe, die Dogmatik der evangelisch-reformirten Kirche, Elberfeld 1861, S. 108.

Unterschied, daß die letzteren noch nicht zur vollen äußerlichen Darstellung gekommen waren, soll nichts schmälern, weder an dem wirklichen Gehalte der Offenbarung noch an dem Segen der Frömmigkeit. Denn der Kern der Sacramente des alten Bundes war Christus mit seinen Wohlthaten. „Als Siegel der Gerechtigkeit stellten sie nicht nur das Geheimniß der Frömmigkeit dar, sondern suppedirtirten auch Allen, welche die Sacramente gläubig empfangen, die Gerechtigkeit selbst“ ¹⁾. Noch entschiedener betont Peter van Mastricht (im ausgesprochenen Gegensatz gegen Coccejus), daß Christus durch seine Sponsion, die, wenn auch liberrime erfolgt, doch, einmal geschehen, schlechthin unwiderruflich war, den gesammten reatus des erwählten Sünders zugleich und auf einmal auf sich genommen und denselben dadurch von aller Schuld wirklich befreit habe, — eine Bürgschaft (*hijecussio*), welche alle etwaigen Reservationen und juristisch gestatteten Einwände ausschließt und den Bürgen vollständig an die Stelle des Schuldners setzt. Demgemäß üben die Verdienste Christi ihre volle Wirksamkeit in dem ganzen Gebiet des Gnadenbundes aus, mithin auch bei den Gläubigen unter dem Gesetze, bei denen nur dieser Glaube nothwendig war, um sie der vollen Gerechtigkeit und des Lebens theilhaftig zu machen. Jener Prämisse nun, daß der reatus des Sünders als völlig erloschen zu betrachten sei, sowie dieser Folgerung widersprach eben Coccejus ²⁾.

So sehen wir, daß sich in dem entscheidenden Werthe, den Coccejus der historischen Thatsache der Erscheinung und Leistung Christi beilegte, die Streitfrage concentrirt.

Damit ist aber ein Princip von großer Tragweite gesetzt. Denn es bedeutet nicht weniger als einen grundsätzlichen Bruch mit dem herrschenden Dogmatismus. Die ganze Heilsentwicklung ist nicht schon fertig mit dem göttlichen Decrete ³⁾; das geschichtliche Werden ist nicht bloß eine äußere Erscheinungsform ⁴⁾, deren Bedeutung

¹⁾ Vergl. Heidegger, *corpus theol.* XIII, 79. 99. Heppe a. a. O. S. 291., auch S. 280 ff.

²⁾ *Summa theol.* XXXV, 6: *Hac autem non-imputatione peccati non obstante, potuit nihilominus, quia adhuc mediator sacrificium non obtulerat, reatus, ut necdum abolutus, sed exstans, accusari et commemorari.*

³⁾ Die Unvereinbarkeit des consequenten Föderalprinzips mit dem absoluten Decret sprach jedoch erst Samuel Pufendorf aus in seinem *Jus feziale divinum*, Francof. 1716. p. 348.

⁴⁾ Daraus beruht auch der Vorwurf, den Anton Gulsius erhebt (*Excussio*

nichtig oder doch verschwindend klein ist, nicht blos die Schaale um den Kern. Zwar gilt die Thatsache hier nur an einem Punkte, aber dafür auch am bedeutendsten. Zwar fehlen die weiteren richtigen Folgerungen; der Auffassung der wahrhaften Entwicklung auf dem Boden des Alten Testaments kommt das Princip noch wenig zu Gute. Aber es kann nicht ausbleiben, daß es immer mehr und mehr sein unzweifelhaftes Recht geltend mache, was wir heute mit voller Klarheit wahrnehmen. Die unbedingte Herrschaft des dogmatischen Postulats war, wenigstens in der Wurzel, gebrochen und das Recht der geschichtlichen Wirklichkeit, in allen diesen Fragen gehört zu werden, mindestens im Princip anerkannt.

Haben wir jenen Grundgedanken des großen Theologen richtig verstanden, so haben wir in ihm auch den Schlüssel gefunden zu der überschwänglich typisirenden und prophetisirenden Auslegung des Alten Testaments. Denn daß wir eines solchen heute noch bedürfen, daß der Zusammenhang zwischen jener scheinbaren Erniedrigung des Alten Testaments und dieser maßlosen Erhöhung desselben von den Forschern noch nicht erkannt oder noch nicht dargelegt ist, wird man schwerlich leugnen wollen. Diese Seite der Betrachtung enthält nämlich das Gegengewicht gegen die erstere. Denn die vorhandenen Mängel der gegenwärtigen Offenbarung mußten aufgewogen werden durch ein desto reichlicheres Maaß von Verheißung. Denn von dieser sollten ja die Gläubigen des alten Bundes ausschließlich ihre geistliche Nahrung empfangen, die doch stets unzureichend blieb. Was Wunder, wenn die Hoffnung und Erwartung des vollkommenen Heils in ihnen durch unaufhörliche Weisungen in den verschiedensten Formen lebendig erhalten wurde und wenn die Weissagung immer specieller wurde, je länger das Heil zögerte zu erscheinen, je leichter der Hoffende ermüden konnte? Ja noch mehr: erst so erhält diese an allen Orten hervorquellende Prophetie ihre eigentliche Begründung, als ein Act besonderer Gnade Gottes. Denn waren die Gläubigen schon in vollem Heilsbesitze, wie nach der gewöhnlichen Anschauung, so hatte dieses fortlaufende Weissagen durch Bilder, Personen, Einrichtungen,

gravissimorum locorum II, 62. 23): In toto hoc ratiocinio videmus in sua sede collocatam confusionem foederis gratiae cum foederis ministerio. Es lag eben darin das Verdienst des Föderalismus, daß er die factische Gestaltung des Bundes (also administratio foederis) in den Vordergrund stellte. Vergl. auch die Andeutung bei Gaf a. a. O. II, 314.

Worte mindestens keinen deutlichen praktischen Zweck für die Frommen selbst und doch konnten sie nur für die Gläubigen vorhanden sein, da die Ungläubigen Drohungen des Gerichts empfangen mußten.

III. *medietura ubi erat et vult*

Die Wirkungen, welche die dargestellte Anschauung auf die Zeitgenossen ausübte, traten erst nach und nach hervor. Begeisterte Schüler fühlten die Befreiung von dem lastenden Joch der Scholastik und traditionellen Orthodoxie; die neue Auslegung der Schrift schien ihnen eine höhere Offenbarung zu geben und eine ungeahnte Freiheit des Forschens zu verbürgen. Lassen wir indeß die stricten Anhänger bei Seite, welche nur den Fußspuren des Meisters nachzuwandeln, nicht seinen Weg selbstständig fortzusetzen im Stande waren. Nur die letzteren sollen uns hier beschäftigen, gleichviel, ob man sie zur Schule des Coccejus rechnen will oder nicht. Freilich ist es betrübend, daß die Fortbildung der gegebenen Anregungen bedeutend erschwert ward durch kleinliche heftige Zänkereien sowie durch gewaltsame Eingriffe der Behörden, die dem ehrwürdigen Freunde und Kollegen des Meisters, Abraham Heidanus, noch an seinem Lebensabende den Lehrstuhl kosteten. — Gleichermäße müssen wir uns (an diesem Orte wenigstens) enthalten, die frappante Erscheinung in ihren Wurzeln zu beleuchten, daß der Coccejanismus sich so schnell und innig mit dem Cartesianismus verband, während doch der Meister der letzteren Philosophie ganz fern gestanden hatte. Um so lockender ist diese Aufgabe, als unserer Ansicht nach die wesentlichen Ursachen jener Combination noch nicht erschöpfend dargelegt worden sind. In den Kreis unserer Betrachtung gehören nur die bedeutenderen Theologen, welche das Föderalprincip ihrer Darstellung der Glaubenslehre zu Grunde legten.

Die Reihe derselben beginnt mit dem eben genannten Heidanus¹⁾. Nur auf die besonderen Hauptpunkte seiner Anschauung weisen wir hin. Er steht zu seinem Kollegen in den meisten der erörterten Ansichten; seine Thesen über den Sabbath (1658) entzündeten eigentlich den Brand der Coccejanischen Streitigkeiten²⁾. Aber er vereinfacht die

¹⁾ Geb. 1597, gest. 1678, seit 1646 Professor in Leyden. Vergl. besonders sein Corpus theol. christianae, Lugd. 1686 und Gaß a. a. O. S. 300.

²⁾ Die eifrigen Coccejaner wollten von keiner Arbeitseinstellung außerhalb

Bestimmungen des Coccejus und sucht vor Allem den Mosesismus in seiner Eigenthümlichkeit näher zu erfassen. In diesem erscheine eine wunderbare Combination der beiden Testamente, des gesetzlichen und des gnadenreichen, so daß doch das Gesetz das Evangelium nicht aufhebt. Die altreformirte Tendenz, den Heilszweck vor Allem auf Gründung einer erwählten Gemeinde gerichtet zu denken, wird hier verworfen. Deshalb sondert Gott eine Familie aus und verpflichtet sie zu seinem Dienste; das Bundesverhältniß, für die Menschheit bestimmt, muß sich erst in engem Kreise, familienhaft und volksthümlich, realisiren, ehe es sich auszubreiten vermag. — Ferner legt er nicht, wie noch Coccejus gern thut, den Hauptnachdruck auf das Leiden Christi, sondern auf die Gesamthat des Gehorsams, wodurch das Gesetz seine vollkommene Erfüllung und damit seine richtige Abrogation fand.

Sein Schwiegersohn, Franz Burmann¹⁾, führte²⁾ diese Gedanken strenger und folgerechter durch. Er unterscheidet drei Stufen des *foedus gratiae* mit größerer Bestimmtheit und zeigt vor Allem den geschichtlichen und wesentlichen Fortschritt der Entwicklung auf. Und zwar in mehrfacher Hinsicht. Die Gemeinde selbst ist zuerst Familie, dann Volk, dann endlich Menschheit; ihre Form patriarchalische Ordnung, priesterliche Theokratie, freie Gemeinschaft. Und zwar ist der Fortschritt überall zugleich Reformation. Das offenbarende Wort ist zuerst unmittelbare Rede Gottes selber, dann wird es Gesetz und Prophetie, endlich neutestamentliche Schrift. Auch die Sacramente gewinnen immer mehr Vollgehalt. So sehen wir deutlich, wie der Keim des geschichtlichen Principes größer und höher wächst³⁾ und selbst

der Kirchzeit wissen. So sagt Witflus in seinem Buche: *Twist des Heeren met synen Wijngaert*, Utr. 1710. p. 298: „En hierop dringht men met grooten ernst, vermaenende de Huyslieden van de Predikstoel, dat zij eerst ter preecke geweest zijnde, onbeschroomt zouden wederkeeren tot haer dagelycks werck, soo het sonder aanstoot gheschieden konde.“

¹⁾ Vergl. über ihn Ehrard in Herzog's Realencyclopädie, Supplement I, 295 ff., und Gass a. a. O. S. 310 ff.

²⁾ In seiner *Synopsis theologiae et speciatim oeconomiae foederum*. 2 Tomi. Traj. ad Rh. 1671.

³⁾ Nachträglich finden wir bei Ehrard a. a. O. sehr treffende Sätze, die sich mit den oben und früher geäußerten Ansichten nahe berühren. Er sagt S. 296: „Sein eigenthümliches Hauptaugenmerk ist auf die geschichtliche Entfaltung der Heilthaten gerichtet, und damit hat er den absoluten Prädestinarianismus, ohne demselben äußerlich abzusagen, potenziell überwunden. Die

die Formen leise bei Seite schiebt, in denen sich die Grundidee zuerst verwirklichte. Denn die Unterschiede von Coccejus sind unverkennbar. Zwar können wir nicht sagen, daß Burmann's Dreitheilung (wie Gaf will) an die Stelle der früheren Zweitheilung trat, sofern auch Vetterer ja die Basis von *foedus operum* und *foedus gratiae* unangetastet läßt und Ersterer zwischen Patriarchenzeit und Mosaismus recht stark unterschied. Allein das außerordentliche Gewicht, das Jener auf den Bund mit Adam gelegt hatte, ward bedeutend verringert, und statt dessen traten die wirklichen *foedera*, nicht wie sie das Dogma fordert, sondern wie die Schrift sie berichtet, mehr in den Vordergrund. Und damit wurde auch die eigenthümlich schiefe Fassung beseitigt, daß nach Coccejus, wie wir oben schon rügten, der ganze weitere Heilsproceß nur als eine mannichfache Abrogation des Werkbundes erschien. Diese Wendung konnte ihres Einflusses auf das ganze System nicht verfehlen. Denn nun erschien das *foedus gratiae* recht eigentlich als der Grund- und Hauptgedanke im göttlichen Heilsplane, nicht aber, wie die Darstellung bei Coccejus vermuthen lassen konnte, als nachträgliche Reparation des Werkbundes, der das eigentliche Original der wahren, von Gott ursprünglich intendirten Religion zu sein schien. Eben jene richtigere Anschauung vom Gnadenbunde dürfte auch dem Supralapsarismus Heidan's zu Grunde liegen, während der Infra-lapsarismus Burmann's deutlich seinem mehr historischen Zuge die Entstehung und Begründung verdankt. — Gleichzeitig versuchte Burmann in seine Darstellung eine ungleich größere systematische Einheit zu bringen und den Gesamtinhalt der reformirten Dogmatik mit dem Föderalprincipe zu verschmelzen. Allein die Meisterschaft, mit welcher er dieß vollzog, konnte nicht auf die Dauer verhüllen, daß hier zwei Elemente disparater Natur, das historische und dogmatische, möglichst eng versflochten waren, die eine gesonderte Darstellung erfordern — um so weniger, je mehr das erstere bei diesem talentvollen Theologen zu seinem Rechte kommt.

Nicht minder Eigenthümliches bieten die Leistungen der Föderalisten Wilhelm Momma, Johann Braun, Hermann Witsius.¹⁾

Geschichte der Heilsthaten ist ihm ein selbstständiges Etwas; sie ist ihm mehr als eine bloße gleichsam mathematische Exposition des ewig unabänderlich gesetzten Modulus.“

1) Da die Ansichten von Heidan und Burmann durch Gaf genauer analysirt sind, haben wir sie nur kurz skizzirt. Wir gehen auf die oben genannten

Momma gehört zu den unmittelbaren Schülern des Coccejus; er theilt alle eigenthümlichen Ansichten desselben, besonders die controvers gewordenen. Um so bedeutungsvoller sind seine Lehrabweichungen. Sein Hauptwerk ¹⁾ erschien zwei Jahre nach der Synopsis Burmann's. Die hervorstechendste Eigenthümlichkeit desselben besteht darin, daß das dogmatische Element fast völlig abgelöst erscheint. Während die *doctrina de foedere Dei* auch wohl als Dogmatik gelten sollte, so hat Momma diesen Zweck ganz aufgegeben. Denn seine „*praelectiones theologicae*“ sind andererseits rein dogmatisch und ganz frei von heilsgeschichtlichen Erörterungen. Jenes Werk dagegen ist ausschließlich historisch: es behandelt die Geschichte des Alten Testaments nach dem in der Schrift vorhandenen Faden, nur daß dabei selbstverständlich auf die Darstellung der Offenbarung das Hauptgewicht fällt. Dennoch werden solche Fragen wie über Jephtha's Tochter zwar präcise, aber doch sehr eingehend behandelt; überhaupt kommt die weltliche Seite des geschichtlichen Stoffes keineswegs zu kurz, sobald man nur erwägt, daß sie damals nur als Hülle erschien und die Aufmerksamkeit der Forscher noch nicht eigentlich auf sich gelenkt hatte. Ja, wir finden sogar ein Stück biblischer Theologie im eigentlichen Sinne des Wortes. Momma giebt nämlich im 17. Kapitel des zweiten Buches eine gedrängte Zusammenfassung der in den Propheten enthaltenen Christologie — selbstverständlich auf der Basis seiner Exegese. Und im Anhange beschenkt er uns mit einem Register aller menschlichen, thierischen und sächlichen Typen.

Aber nicht nur die völlige Scheidung der dogmatischen und der geschichtlichen Stoffmassen zeichnet ihn aus, sondern auch manche wesentliche Eigenthümlichkeit in der Lehre selbst. Merkwürdig, daß der Begriff *foedus* bei ihm fast völlig hinter dem des *testamentum* zurücktritt. Er subsumirt den ganzen Heilsrathschluß unter diese Vorstellung. Denn dazu gehört ein absolut freier und abänderlicher Wille und Versiegelung durch Tod und Blut. Das Object desselben ist, wie bei jedem Testamente, eine Erbschaft — nämlich *haereditas salutis* seitens der Erwählten. Diese Fassung gestattete die stricte Anwendung des Begriffs auf den „alten Bund“: in diesem fand nämlich

Theologen etwas näher ein, welche jener Gelehrte nur flüchtig berührt, da wir ja überhaupt überwiegend Ergänzungen zu geben Willens sind.

¹⁾ *De varia conditione et statu ecclesiae Dei sub triplici oeconomia patriarcharum ac testamenti veteris et denique novi libri tres.* 1673. Der zweite Theil erschien 1674, die dritte Auflage (die ich citire) Amstelaedami 1694.

die Besiegelung statt durch Blut der Thiere als Typus und Pfand des Todes Christi und die Erbschaft des irdischen Canaans als Symbol und Pfand des ewigen Heiles. Der Testator ist die heilige Dreieinigkeit. Die Ausführung dieses Willens ist sicher gestellt durch das Pactum zwischen Vater und Sohn, das in Sach. 6, 13. gefunden wird, sammt der genaueren Stipulation Jes. 53, 10. und der Antwort des Sohnes Ps. 40, 9. Uebrigens ist es durchaus supralapsarisch gefaßt.

Noch bedeutamer ist es indeß, daß von dem Werkbunde mit Adam gar nicht die Rede ist. Und damit scheint eine Hauptstütze der Doctrin zu fallen, da dieselbe in dem polarischen Gegensatze des Werk- und Gnadenbundes ihre charakteristische Pointe zeigt. In lib. I. c. 2. §. 1. und 2. macht Momma unmittelbar den Uebergang von dem Gnadenrathschlusse zu der Sünde Adam's. Diese Aenderung erfolgte wohl theils deshalb, um das reformirte Princip strenger zur Geltung zu bringen, theils vielleicht, weil in der Schrift sich zu wenig Anhaltspunkte für diese Lehre fanden. Und damit gewinnt denn auch die Fassung der ganzen Folgezeit einen anderen Typus: von einer mehrfachen Abrogation des Werkbundes konnte da natürlich nicht mehr die Rede sein ¹⁾.

Gleich der Eingang der Geschichte (wobei er sagt: *sacrae historiae filium sequemur*) zeigt übrigens, daß die Auffassung der alttestamentlichen Frömmigkeit bei Momma dieselbe ist wie bei seinem Lehrer. Die Sünde Adam's ward mit *ἀνοχή* behandelt; zu dieser trat die Verheißung im Protevangelium. Kein Wunder, daß in dasselbe die Fülle evangelischen Gehaltes hineingetragen wird ²⁾, da der verheißene Trost um so größer und klarer sein mußte, wenn der gegenwärtige geringer war. Die Bündnisse mit Noah und Abraham werden mehr nur geschichtlich berührt. In dem Bunde am Sinai empfängt das „alte Testament“ seine eigentliche Bestätigung. Die ganze levi-

¹⁾ Ueber das *foedus operum* sagt er übrigens auch nichts in dem Abschnitte de peccato in seinen *praelectt. theol.* p. 241 seqq., wo er doch die Sünde Adam's ausführlich behandelt.

²⁾ Vergl. S. 9: In hoc verbo continentur omnia, quae scriptura de miseria nostra naturae, de regno Satanae et peccati, de foedere Dei gratioso, de mediatore, de ejus manifestatione in carne, de ejus passione, lucta et victoria, de abolitione peccati et Satanae, de justitia Dei et sanctificatione vera, de felicitate et resurrectione mortuorum ad institutionem et solatium electorum sparsim et abunde tradidit.

tische Unreinigkeit läßt sich nur aus dem über allen Gläubigen noch schwebenden reatus erklären, da Christus die Sünden der Menschen noch nicht am Kreuze durch sein Leiden vernichtet hatte und die Handschrift, die wider uns zeugte, noch nicht zerrissen war. (Dieses paulinische Bild ward von den Föderalisten besonders gern gebraucht.) Momma macht sich den Einwand, dessen Wichtigkeit wir oben erkannten, ob nicht schon durch die sponsio des Sohnes die volle Sühne gesichert und der reatus factisch aufgehoben worden sei. Wäre dieß der Fall, dann hätte ja Christus nicht „für uns“ gelitten, wie doch die Schrift durchweg bezeugt, sondern nur seinetwillen, um nämlich sein in jenem Urpacte verpfändetes Wort zu lösen. — Auch zeugt es wohl von einer stricteren Beachtung des Schriftwortes, daß er zwar die Opfer von Gott eingesetzt denkt (mit allen kirchlichen Theologen) — denn sonst hätten ja die Patriarchen vor Mose einer *ἑταροφροσύνης* sich schuldig gemacht —, daß er aber nicht aus der Thierfelleidung (mit Vielen) derartige Schlüsse zieht, auch ein bestimmtes mandatum Dei in dieser Hinsicht zurückweist, sondern die Einsetzung nur per instinctum et impulsum spiritus sancti internum erfolgt sein läßt. — Für die Abschließung des Volkes Israel weiß er indeß nur den Grund anzugeben, daß es von aller schädlichen Berührung mit anderen Völkern abgehalten worden sei, um die Erscheinung des Sohnes Gottes im Fleisch zu erwarten. — Erst lib. II. cap. 8. §. 26 ff. handelt er von dem Verhältniß des Alten Testaments zu den früheren Stufen. Obgleich dasselbe seine promulgatio und executio erst unter Mose empfing, war doch schon vorher das testamentum gratiae verkündigt worden. Diese Verkündigung wird durch die Pfänder und Symbole des finaitischen Testaments neu bekräftigt; durch das Gesetz erfolgte eine strengere Zucht hinsichtlich der Uebertretungen ¹⁾. Mit dem paulinischen Worte *παρεῖληθεν ὁ νόμος* will der Föderalismus gründlichen Ernst machen, ebenso mit Gal. 4, 3., der Unterwerfung unter die *στοιχεῖα τοῦ κόσμου*, der *νηπιότης*, dem *παιδαγωγός*, und der Knechtschaft Gal. 5, 1. 4, 9., wonach das Gesetz, besonders das ceremoniale, noch viel Schwachheit zeigte ²⁾. Die „Heiligen“ waren freilich nicht servi peccati, nur servi legis; alle anderen Israeliten;

¹⁾ A. a. O. §. 29. S. 156: Postmodum intervenientibus *παράβασσι* Israelitarum coepit Deus in populum suum dominari rigidius; — imposuit enim illi legem praecepti carnalis cum omnibus suis circumstantiis et dependentiis.

²⁾ Vergl. besonders II, 12. §. 27—71. S. 236 ff.

die den Glauben nicht besaßen, waren auch das Erstere. „Der Glaube machte die Knechtschaft erst nützlich, die Hoffnung fruchtbringend, die Erkenntniß Gottes zeigt die Weisheit desselben“ (§. 52.). So mildert er einigermassen die Lehre seines Meisters, daß die Gläubigen auch den Geist der Knechtschaft und Todesfurcht gehabt hätten. Die Frage über *πάρεσις* und *ἀρεσις* wird Soccejanisch correct, aber nur flüchtig berührt (§. 71. 72. S. 243.).

Völlig anders ist das nicht minder stark gebrauchte Werk von Johann Braun zu Groningen ¹⁾. Schon der Titel läßt uns dieß erwarten. Urgirt Momma mehr die geschichtliche Seite, so bemüht sich Braun um Förderung der systematischen. Und dieß ist ein offener Fortschritt über Soccejus hinaus. Denn somit ist, wenn nicht die Einsicht, so doch die Ahnung der disparaten Beschaffenheit von Geschichte und Dogma, auch hier annähernd vorhanden, nur nach der letzteren Seite hin ausgeprägt. Ausdrücklich will der Verfasser *totam theologiam* als *doctrina foederum* darstellen. Andererseits tritt bei ihm der Begriff des *foedus* in so ausgezeichnete und dominirende Weise hervor, wie er bei Momma zurücksinkt. Ein merkwürdiges Verhältniß, das uns deutlich zeigt, wie viel Arbeit hier noch zu thun war! Denn die Aufnahme und Verwerthung dieser Vorstellung fand ja eben in enger Anlehnung an die Schrift und an die Heilsgeschichte statt — und nun erscheint sie gerade bei dem Systematiker! Dagegen wird die Vorstellung eines Testaments erst von dem Verfasser des mehr dogmatisirenden Briefes an die Hebräer aufgestellt — und doch verwerthet sie Momma als beherrschenden Gesichtspunkt in einer beinahe rein historischen Darlegung!

Sehr geschickt weiß übrigens Braun den Stoff unter dem Föderalprincipe zu vertheilen. Er handelt zuerst de *instrumento foederum* (entsprechend den *locis de revelatione, de script. s. u. f. w.*), dann de *foederatis sive de Deo et homine* (respondirend der Lehre von Gott, der Schöpfung u. f. w.), de *foederibus ipsis* (respondirend Urstand, Fall, Sünde, Heilswerk), de *administratione sive de oeconomis foederum* (respondirend der Soteriologie und Eschatologie). Zu den *operibus Dei internis* gehört denn vorzugsweise das Decret über die Gnadenwahl (*de manifestanda gloria sua per exercitium miseri-*

¹⁾ *Doctrina foederum sive systema theologiae didacticae et elencticae*, zuerst 1688, später Amstelodami 1702 in 4., — die Ausgabe, welche uns vorliegt.

cordiae suae in quibusdam hominibus). — Auch das adamitische foedus, das bei Momma, wie wir sahen, fast ganz verschwindet, tritt hier in aller Ausführlichkeit auf, freilich ganz dogmatisch gestaltet. Alle Stellen der h. Schrift, meint Braun, zeugen dafür, wo Natur und Gnade in Gegensatz treten ¹⁾. Deshalb widerlegt er auch die Ansicht des Camero, daß es noch einen dritten Bund, den mosaischen, gegeben, ganz dogmatisch. Denn dieser könne doch nur ein gemischter sein, in welchem das Heil erworben werde theils durch Gnade, theils durch Werke, was aber unmöglich, da beide miteinander streiten. Daß überhaupt ein Bund mit Adam existirt habe, soll nach wie vor Hos. 6, 7. beweisen; daß er ein foedus legale gewesen, erhelle aus Röm. 2, 14.; die promissio liege in Gen. 2, 17. Entgegnet man, es habe ja kein Gesetz existirt, sondern nur eine declaratio beneplaciti per comminationem paternam, so erwidert er, jedes Verbot enthalte ein Gesetz und jede Drohung eine stillschweigende Verheißung. Das Gesetz sei aber nur naturale, mit Ausnahme jenes Verbotes: weder seien die Bebauung des Landes, noch Sabbath, noch Ehe leges foederales positivae. Die erste nicht, weil sie nicht als Arbeit im strengen Sinne gedacht werden dürfe, der zweite nicht, weil derselbe erst später in der Wüste eingesetzt wurde, weil Adam in statu integritatis lebte und desselben nicht bedurfte, weil die Enthaltung von der Arbeit eine foeditas operum voraussetzt, die bei dem Unschuldigen nicht stattfindet. Endlich ist auch die Ehe nicht ein positives Bundesgesetz, sondern necessaria sequela naturae. — Ueberhaupt werden alle Einwände gegen die Existenz eines adamitischen Bundes sehr ausführlich zurückgewiesen. — Die Heiligen des alten Bundes gingen aber „in die Herrlichkeit“ ein, trotzdem daß sie nur *πάρεσις*, nicht *ἀρεσις* empfangen konnten. Denn die erstere genügte ihnen ebenso zur justificatio wie ad obtinendam gloriam. — In dem sehr wichtigen Abschnitte de oeconomiiis foederum ²⁾ erfolgen zwar die Subdivisionen lediglich von Begriffen, nicht von geschichtlichen Gesichtspunkten aus. Dagegen dringt doch das geschichtliche Moment an einer anderen Stelle durch, nämlich da, wo die varietas oeconomiarum besonders abgehandelt wird. Während die Meisten zwei Oekonomen des Gnadenbundes unterschieden, will er deren drei unterscheiden — eine unbe-

¹⁾ P. 253: Haec duo foedera probant omnia loca scripturae sacrae, ubi opera et gratia opponuntur.

²⁾ L. c. p. 396 seqq.

deutende Differenz, die sich lediglich um eine engere oder weitere, um eine mehr begriffliche oder mehr historisirende Definition von *vetus testamentum* dreht. Braun faßt die Zeit vom Protevangelium bis auf Moses als eine besondere Oekonomie und premirt so stärker als die Anderen den geschichtlichen Unterschied dieser Periode von der Folgezeit. Es war die Zeit *sub promissione*, während nach Gal. 4, 24. das Alte Testament doch erst am Sinai beginnt. Sein Scharfsinn zeigt ihm eine Fülle von Differenzen. Vor Moses war Freiheit, nach ihm Knechtschaft. Die wenigen Opfer wurden ohne Gebot, freiwillig dargebracht. Das Priesterthum war nicht an eine Familie gebunden; dieß mußte erst geschehen nach dem großen Abfall des Volkes am Sinai, *rejectione populi*. Keine besondere Gegend wurde als „Erbe“ angesehen; kein bestimmter Sitz der Religion; keine Personen erschienen wie Götter mit hoher Auctorität; man durfte nicht Tage streng beobachten, nicht in Speisen und Kleidern sich ängstlich vorsehen, da noch keine Gesetze über Rein und Unrein bestanden. Es bedurfte keines Sündopfers für Todtenberührung und Wochenbett. Und da keine Drohung über den Frommen schwebte, ward auch der Tod nicht gefürchtet; des Uebertreters wartete kein strenger Fluch wie Deuter. 27. Kurz — das Joch der Knechtschaft (Act. 15.) war damals noch nicht aufgebürdet. Im Uebrigen theilten diese Väter die Unvollkommenheiten hinsichtlich der Frömmigkeit mit den Gläubigen des alten Bundes: mehr Hoffnung als Glaube, die Schuld nicht factisch gesühnt, nur *πάρεσις*, nicht *ἀφεσις*, — und stimmten mit den Gläubigen des Neuen Testaments nur darin überein, daß sie wie diese die Freiheit genossen und keine irdische Erbschaft in Aussicht hatten. Daher definirt er das eigentliche Alte Testament als *voluntas Dei de danda haereditate terrae Canaan cum imposito iugo durae servitutis per ministerium Moysi* (p. 414 seq.). Die geistlichen Güter erhielten die Gläubigen lediglich *vi aeterni testamenti* (p. 421.). Die *leges forenses et caerimoniales* sind daher völlig abzuschaffen, und also auch der Sabbath (S. 443 ff.). Darin ist er ebenso entschieden wie Coccejus, über den er im Allgemeinen durch strengere Systematisirung des Stoffes und hie und da durch größere Anerkennung des geschichtlichen Princip's (im Einzelnen) hinausgeht.

Der bekannteste oder berühmteste unter den Föderaltheologen nach Coccejus ist Hermann Witsius (eigentlich Wits). Seine eigen-
thümliche, mehr selbstständige Stellung (denn „Richtung“ dürfen wir wohl nicht sagen) zwischen den Parteien hat verschiedene Urtheile ver-

anlaßt. Während die Meisten ihn zu den Coccejanern rechnen, weist ihn Bentheim (in seiner Gesch. des holländ. Kirchen- und Schulstaates) den Voetianern zu. Ipen hält ihn für einen Eklektiker und Tholuck meint, er habe in seinen Ansichten viel geschwankt ¹⁾. Heringa ²⁾ nimmt für ihn den Ehrennamen eines „rein biblischen Theologen“ in Anspruch. Unter diesen Ansichten kann nur die erste, dritte und fünfte ernstlich in Frage kommen. Zwar hält er viel von Coccejus, aber seinen eigenthümlichsten Ideen tritt er offen entgegen, so daß er unmöglich seiner Schule zugewiesen werden kann, so gewiß er andererseits Föderalist sein will. Vollennds stimmt er nicht mit den zeitgenössischen Schülern und Anhängern des Meisters. Jeder Mangel an Scholastik scheidet ihn von Voetius, und das „rein Biblische“ beruht mehr in seiner guten Intention, ohne daß man ihm den Ruhm zusprechen dürfte, in der Eruirung biblischen Lehrstoffs einen bedeutenden oder gar Epoche machenden Fortschritt zu bezeichnen. Er ist vielmehr orthodoxer Föderalist auf biblischer Basis. Dieß gab ihm von selbst eine vermittelnde Stellung zwischen den Parteien, aber im besten Sinne und mit einem sehr bedeutenden Formentalent ³⁾. Denn seine Darstellung übertrifft an sicherer Präcision und schöner Klarheit die meisten Arbeiten seiner Zeitgenossen. Wo man des Kampfes müde ist, gewinnen leicht talentvolle Vermittler eine hervorragende Stellung ⁴⁾.

¹⁾ Madem. Leben II, 246.

²⁾ Specimen historico-theologicum de Hermanno Witsio, theologo biblico. Amstelod. 1861. p. 76. (Doctorbiffertation).

³⁾ Diese seine theologische Stellung erklärt zum größten Theile sein Bildungsgang. In Weßfriesland am 12. Februar 1636 geboren, sog er schon auf der Schule zu Franeker durch die Lehre des Petrus Hermann (seines Oheims) eine tiefe Begeisterung für Coccejus ein, so daß er oft auf den Knien Gott für dieß Licht der Kirche gedankt hat. 1651 ging er nach Utrecht. Durch P. Voetius und Leusden philologisch gut geschult, hörte er fleißig die Theologen Gisbert Voetius, Hoornbeck und Effen. In Groningen hörte er 1654 vorzüglich Marsenius. Sein Vorhaben, nach Leyden zu gehen, hinderte eine dort wüthende Pest. Und so hat er Coccejus weder gesehen noch gehört. Nach Utrecht zurückgekehrt, verkehrte er viel mit Justus van den Bogaerdt. Später bekleidete er Lehrstellen zu Leuwarden, seit 1675 in Franeker als Nachfolger von Schotanus, seit 1680 in Utrecht, wo er an Burmann's Stelle kam, seit 1698 in Leyden, wo er den 22. October 1708 starb. Ueber Coccejus urtheilt er stets sehr günstig, auch wo er ihn bekämpft. Denn die Milde seiner Polemik ist für jede, vollennds für seine Zeit musterhaft.

⁴⁾ Darum sagt er auch in der dedicatio zu Oecon. foed.: Quam [materiam]

Sein Hauptwerk ¹⁾ trägt einen Titel, welcher die Forderung ausschließt, in ihm ein vollständiges System der Theologie zu suchen. Dagegen ist nicht zu leugnen, daß er für eine gute Architectonik des Ganzen Sorge getragen und alle wesentlichen Theile nicht ohne Geschick verbunden hat, obgleich die praktische Richtung nie aus dem Auge gelassen wird. Sein Verdienst ruht vorzüglich in der klaren, sicheren Darlegung und Begründung des Einzelnen. — Was den Inhalt betrifft, so finden wir überall engen Anschluß an Coccejus, soweit nicht controverse und bedenkliche Lehren in Frage kommen. Mithin wird der Adamsbund ausführlich entwickelt, dessen *lex naturae* sich mit dem Dekaloge deckt. Zu den Symbolen oder Sacramenten dieses Werkbundes rechnet er das Paradies, den Baum des Lebens sowie den der Erkenntniß des Guten und Bösen und den Sabbath. Der letztere enthält bereits (abweichend von den anderen Föderalisten) die Einstellung jedes Werkes — das die Leistung frommer Pflichten hindern könnte. Und auch darin biegt er in die Bahn des orthodoxen Glaubens zurück, daß der Fall Adam's von Ewigkeit her bestimmt ist und das absolute Decret ihm die Quelle für die gesammte Heilsentwicklung bildet. Dagegen hat der Werkbund auch bei ihm einen universalistischen Charakter; erst der Gnadenbund fügt die Rücksicht auf die Erwählten hinzu. Jenes *pactum Dei cum mediatore* ist ihm der erste Theil des *foedus gratiae*, der zweite *conventio Dei cum electis*. Der Unterschied des *vetus* und *novum testamentum* ruht indeß ausschließlich in dem typischen Charakter des ersten, während dieses die actuelle Leistung bringt. Der alte Bund hat vier (nicht drei) Perioden: die erste von Adam an mit den Haupttypen Abel's und Henoch's (*mors et adscensio Christi*), die zweite von Noah (Nameh, Noah, Arche, Iris sind hier die Typen), die dritte von Abraham, die vierte von Mose. Aber auch der neue Bund scheidet

ita tractandam susciperem, ut et veritati hactenus in ecclesiis traditae atque creditae sua constaret sarta tecta incolumitas et in illius defensione nihil procaciter, nihil acerbè, nihil denique contra caritatis leges ageretur.

¹⁾ *Oeconomia foederum Dei cum hominibus*, mit einer *allocutio irenica*. Leovardiae 1677, dann 1685 in 4. Die dritte Ausgabe ist viel verbessert und mit einer Dedication an Wilhelm III. versehen, Traj. ad Rh. 1694, neu abgedruckt zu Herborn 1712 (diese Edition liegt uns vor) und zu Basel 1739. — Ergänzungen bieten die Abhandlungen in den *Miscellanea sacra* und den *Meletemata Leidensia*.

sich in die Perioden der streitenden und der triumphirenden Kirche. — Die defectus veteris test. erfahren in seiner Darstellung eine bedeutende Einschränkung. Zwar gesteht er zu *obscuritas, rigor, servitus elementorum mundi, spiritus servitutis, parciior donorum gratiae mensura, sitis melioris conditionis* (lib. IV. c. 13.). Aber in dem vorhergehenden Kapitel werden sämmtliche oben bei Coccejus' Lehre erwähnten defectus theils geleugnet, theils stark restringirt. Vor Allem bestreitet er den Hauptsatz, daß die Gläubigen des alten Bundes noch die Sündenschuld zu tragen gehabt hätten und daß ihnen demnach zwar *πάρεσις*, aber nicht *ἄφεσις* geschenkt worden sei. Vielmehr genossen sie die volle remissio, da diese ihnen in der sponsio mediatoris so fest verbürgt war, als ob sie schon geschehen wäre. Dadurch weicht er nicht nur von den anderen Föderalisten ab, sondern auch von einem rechten Hauptpunkte der Coccejanischen Lehre, so daß man ihn deshalb nicht zur Schule dieses Theologen zählen darf. Die große Bedeutung der historischen Thatsache des Todes Christi, welche Coccejus ahnungsvoll schaute, hat er nicht begriffen. — Die Richtung auf den göttlichen Willen hindert ihn auch, nach den eigentlichen Ursachen der Unterschiede beider Testamente freier zu forschen. Die alten Ceremonien nämlich beruhen keineswegs auf einer wesentlichen Eigenschaft Gottes, sondern lediglich auf der freiesten Willkür des Gesetzgebers — und deshalb allein durften sie abrogirt werden. Hindeutungen auf die *πολυποίκιλος sapientia*, welche sich jedem Zeitalter der Kirche accommodirt, stehen erst in zweiter und dritter Linie.

Dieser Mangel an geschichtlichem Sinne zeigt sich auch in seiner Polemik gegen die Ansicht des Coccejus, daß der Gnadenbund drei ganz verschiedene Dispensationen in sich schließe: *sub promissione*. (Adam bis Mose), *sub lege*, *sub evangelio*. Wie entschieden diese Auffassung von Braun vertheidigt wurde, haben wir oben gesehen. So kommt der Name *vetus testamentum* erst dem sinaitischen Bündnisse zu. Indem Witfius die Mängel des letzteren zum großen Theile leugnet und für die vormosaïsche Periode eine Reihe von Voraussetzungen macht, so rückt er beide sehr nahe und sucht dadurch seine These zu erhärten, daß das Alte Testament bereits mit dem Protevangelium beginne. Jene Väter hätten sich keineswegs der vollen Freiheit erfreut, sondern seien factisch dem Joche des Gesetzes unterworfen gewesen, nicht nur des natürlichen, sondern auch eines ceremoniellen. Denn sie hätten doch Opfer dargebracht nach göttlicher Vor-

schrift ¹⁾, auch Sühnopfer für die Sünden. Die Beschneidung sei doch auch ein jugum und die Verheißung der Erbschaft Canaans ward ja schon Abraham (Gen. 15.), nicht erst am Sinai gegeben. Within besaßen die gläubigen Väter schon vor Mose die ganze Substanz des Morals und Ceremonialgesetzes.

Dagegen mag eine andere Abweichung, äußerlich unscheinbar, aber sehr tiefgreifend, zu den Verbesserungen der Föderallehre gezählt werden. Wir gewahrten schon oben, daß nach Coccejus der Werkbund die eigentliche, von Gott den Menschen zugedachte Religion enthalte. Das nöthigte fast zu der Folgerung, die wirkliche Heilsgeschichte sei eigentlich ein großer Irrgang, dem Gott durch die nachträgliche Stiftung des Gnadenbundes etwas nachhelfe. Ganz anders, wenn der Gnadenbund mit dem homo lapsus, nicht bloß labilis, den eigentlichen Zweck und Kern des göttlichen Heilsplanes ausmachte. Dann zeigt die Geschichte die Realisirung und nicht die Abrogation des göttlichen Urwillens. Und damit tritt auch der Supralapsarismus in sein dogmatisches (relatives) Recht ein, sobald man den Willen Gottes als den einzigen Quell der Heilsgeschichte festhalten wollte. Denn das foedus gratiae setzt ja den Fall der Menschheit voraus. Demgemäß vermag Witfius von jenen fünf Antiquationen des Werkbundes nur die erste festzuhalten, daß nämlich der letztere durch die Sünde aufgehoben sei quoad possibilitatem vivificandi et justificandi, d. h. fortan können niemals mehr die Werke Leben und Seligkeit erzeugen. Die übrigen Abrogationen setzen bereits das foedus gratiae voraus, liefern also nicht die Basis für dasselbe. Ueberdies sei auch der Ausdruck abrogatio foederis operum nur einseitig; der Werkbund habe gleichermaßen auch confirmatio erfahren, sofern der Mittler denselben allseitig erfüllte und die Gläubigen durch eben diese Genugthuung gerechtfertigt würden. Das Gesetz war dem sündlosen Menschen zum Leben, dem sündigen zur Erkenntniß, dem erlöstem zum Geist des Lebens gegeben. So wird jede völlige Cassation irgend eines wesentlichen Theiles des Heilsplanes beseitigt — in der That, eine bedeutende Abänderung der ersten Form der Lehre, deren Grundzüge wir indeß schon bei Heidanus und Burmann fan-

¹⁾ Witfius konnte dieß als Axiom hinstellen. Denn es ist charakteristisch für die Zeit, daß sie jede Herleitung aus rein religiösen Ursachen als *ἐδελοντονομία* verwirft, — dieselbe Neigung, welche noch heute mit einer verblendenen Scheu vor allem „Subjectiven“ prunzt.

den. Der scharfe, fast contradictorische Gegensatz der beiden foedera ist mithin wesentlich gemildert und er kann deshalb auf die Frage, ob der sinaitische Bund zum foedus operum oder zum foedus gratiae gehöre, antworten: *Neutrum formaliter, sed foedus sincerae pietatis, quod utrumque illud supponit*¹⁾. — Aus allem diesem folgt, daß Witsius die Coccejianische Richtung im Ganzen keineswegs eigenthümlich befruchtet oder wesentlich gebessert habe; sein Ruf gründet sich meist auf jene vermittelnde Stellung.

Doch soll ihm ein Verdienst nicht geraubt werden, das freilich auf einem ganz anderen Gebiete liegt, dem der prophetischen Exegese. Nach Coccejus sollten die Weissagungen die Hauptmomente der Weltgeschichte bis zur Wiederkunft Christi andeuten, und zwar in sieben Perioden, welche aus der apokalyptischen Deutung der bekannten sieben Sendschreiben entnommen waren. Dieser Auslegung trat Witsius in einem besonderen Aufsatze²⁾ entschieden entgegen und forderte die Anwendung auf die damaligen Verhältnisse der kleinasiatischen Gemeinden. Es ist nicht so unrichtig, daß er damit „einen Grundpfeiler, ja das ganze Gebäude der weltgeschichtlichen Erklärungsmethode von Coccejus untergraben habe“³⁾. Da nämlich der Apokalyptiker wiederholt Stellen und Bilder aus den alttestamentlichen Propheten verwendet, fordert Coccejus auch für diese einen derartigen hermeneutischen Grundsatz. Genauer gesehen, ist es bei ihm auch eine Ahnung geschichtlicher Exegese der Propheten, die in ihrem unklaren Drange gleichsam ins Kraut schießt und keine Blüthen, nur Wasserschöplinge treibt. Daß wir hier nicht zu günstig deuten, beweist sein großer Schüler Campegius Vitringa, der ja von wesentlich gleichen Voraussetzungen bei seiner Exegese des Jesajas ausgeht und doch anerkanntermaßen (man vergleiche nur seine herrliche Vorrede) ein Vorläufer der wahrhaft geschichtlichen Auslegung der Prophetie ist. — Für diese Restriction entschädigt sich aber Witsius auf dem Gebiete der alttestamentlichen Typik, wo seine bekannten Extravaganzen die Warnungen vergessen lassen, die er selbst gegen jedes Uebermaass aus-

1) Vergl. *Miscellanea sacra*, Tom. II. pag. 738 seqq.

2) *Miscell. sacr.* T. I: *De sensu epistolarum apocalypticarum*. Vergl. *Vitringa* a. a. O. S. 134 ff.

3) Wie Schröckh sagt in seiner Kirchengeschichte nach der Reformation VIII, 546, ...

spricht ¹⁾. So paßt auch auf ihn das treffende Wort von Gaf ²⁾: „Die Bibel wird unter ihren [der Föderalisten] Händen ein feines Gewebe, in welchem die Fäden kaum sichtbar hin- und herfließen, ein künstlicher historisch gegliederter Complex auf einander bezüglicher Vorgänge und Aussprüche. Die Thatfachen des alten Bundes weisen auf die offenbarenden Aussagen des neuen, die Facta des letzteren werden durch Declarationen des anderen eingeleitet, und wo Eins zum Anderen nicht passen will, bietet der Typus das allgefügige und jede Schwierigkeit überwindende Bindemittel.“

IV.

Auch auf dem Gebiete der lutherischen Theologie begegnen wir Anklängen an die Föderaltheologie, welche zwar zunächst keinen bedeutenden Einfluß auf die theologische Anschauung ausübten, jedoch immerhin beachtenswerth sind. Befremden erregt dieß heute nicht mehr, da man zur Genüge weiß, wie irrig der Schluß von der Verwerfung der calvinistischen Lehre auf völlige Abschließung gegen die reformirte Theologie und ihre Vertreter ist. Im Gegentheil — fast kein lutherischer Theolog glaubte ohne einen dauernden Besuch in Holland seine gelehrte Reise vollenden zu können, aus der sich leicht lebhafter Briefwechsel und allmählich auch stark irenische Stimmungen entwickelten. — Zu den lutherischen Theologen, welche eine Einfügung der Föderalprincipien in die Dogmatik versuchten, gehört nun vor Allem Wolfgang Jäger in Tübingen, — ein Mann, auch sonst durch seine lebhafteste Theilnahme an den Bewegungen der außerdeutschen Theologie rühmlich bekannt ³⁾. Allein schon vorher hatte Georg Calixt, jedoch höchst wahrscheinlich unabhängig von Coccejus, über die Bündnisse, die Gott mit den Menschen eingegangen, geschrieben ⁴⁾. Und das ganze Föderalsystem schilderte Caspar Exner, Pfarrer in

¹⁾ So schreibt er *Oecon. foed. lib. IV. c. 6. §. 8*: In omnibus caute agendum est, ne mysteria fingamus e proprio corde nostro. Injuria Deo et ipsius verbo fit, quando nostris inventis deberi volumus, ut sapienter aliquid dixisse vel fecisse videatur.

²⁾ Geschichte der protestantischen Dogmatik II, 308.

³⁾ Vergl. Tholuck, Geschichte des Rationalismus, 1865. S. 96.

⁴⁾ De pactis, quae Deus cum hominibus iniit. Helmstadt. 1654. 4., ins Deutsche übersetzt von G. Pruschend: Zweifache Bunde-Lade Gottes. Helmst. 1678. 4. Vergl. die treffliche Analyse dieses seines letzten größeren Werkes bei Henke, Georg Calixtus und seine Zeit, 1860. II, 263 ff.

der Oberlausitz¹⁾, — nicht zu gedenken der Schriften von Hartnack, Slüter, Förtisch u. A., welche mehr nur historisch referirten²⁾. Nicht ungünstig wurde die Bundesidee auch von Wölfflin, Scherzer und Häberlin angesehen, wie denn ja auch Coccejus selbst sich bei vielen Lutheranern eines guten Rufes erfreute, besonders freilich als Exeget und ohne daß man seinen prophetischen Extravaganzen folgte. Den Grundgedanken des Föderalismus verwerthete auch eigenthümlich der große Jurist Samuel v. Pufendorf³⁾. Gegen ihn (indefß ohne durchgehende Polemik) trat nun Jäger mit seiner ausführlichen Schrift über den Adamsbund auf, der eine Reihe von Abhandlungen über denselben Gegenstand folgte⁴⁾. An dieses Hauptwerk schlossen sich dann Schriften von Zeltner⁵⁾ und Christian Reuter⁶⁾.

Auf die Architektonik der Dogmatik übte die Befreundung mit dem Föderalprincip wenig Einfluß, zumal man derselben auf lutherischem Boden weniger Wichtigkeit zuschrieb und eine ziemliche individuelle Freiheit gestattete. Noch viel weniger gestaltet sich jener Einfluß zu einem Antagonismus der biblischen Richtung gegen die scholastisirende Systematik. Im Gegentheil streifte man noch viel des biblischen Elementes ab, soweit davon in den Metamorphosen, welche der Föderalismus seit Coccejus durchgemacht hatte, bei den Burmann, Braun, Allinga, Witsius, Wehen übrig geblieben war. Denn an diese Epigonen ward lieber angeknüpft als an den Meister.

Und dieß zeigt sich auch darin, daß man auf dasjenige Stück den meisten Nachdruck legte, welches schon bei einigen Coccejanern fühle Aufnahme fand (z. B. bei den cartesianisirenden) und das am wenigsten biblische Begründung aufzuweisen hat, — auf den Bund Gottes mit Adam. Hier kam der föderale Gesichtspunkt sehr ge-

1) „Der gnädige und gerechte Wille Gottes.“ Frankf. u. Leipz. 1697 in 4.

2) Eine kurze und sehr klare Darstellung der Controversen lieferte auch Daniel Meichel in *Controversiae nobiliores de foedere legali cum Adamo inito*. Tubing. 1715 in 4.

3) *Jus feciale divinum sive de consensu et dissensu protestantium*. Lubecae 1695. 8. (Mir liegt die Ausgabe von Frankfurt und Leipzig 1726. 8. vor.)

4) *Jus Dei foederale*. Tubingae, apud Cottam, 1698 in 8. Es folgten das *Compendium Theologiae per foedera*, der *Tractatus de foedere gratiae* und mehrere Dissertationen. Vergl. Pfaff a. a. O. I, 210.

5) *Idea theologiae foederalis*. Noribergae 1707. 4.

6) *De foederibus et testamentis divinis*. Vitembergae 1706. 4.

legen. Denn der Zustand der Protoplasten vor dem Falle ebenso wie die Ursünde mit dem ganzen Gewicht der folgenden Erbsünde nahm in der lutherischen Dogmatik längst ein breites und wichtiges Gebiet ein, ohne indeß von einer streng zusammenhaltenden Idee organisirt zu sein. Diese bot sich in jenem Bundesbegriffe dar. Und bei dem oft überraschend feinen Gefühle der altorthodoxen Dogmatiker für Alles, was dem Geiste der lutherischen Confession freundlich oder feindlich war, wird es nicht zu kühn sein, zu vermuthen, daß sie eine Ahnung davon hatten, daß der Föderalismus, eine stärkere Anerkennung der wirklichen Heilsgeschichte fordernd oder anbahnend, dem lutherischen Systeme fast näher stand als dem reformirten Dogma mit seiner Alleinherrschaft des absoluten Decretes.

Deshalb war man auch keineswegs gewillt, auf irgend einem Punkte das lutherische Dogma irgendwie zu modificiren. Nach der ursprünglichen Anschauung erwies sich Gott im Gesezbunde mit Adam als der gerechte, und es mußte schon dem Gnadenbunde vorgegriffen werden, um in den Urwillen das Moment der gratia zu verlegen. Es war dieß einer der Versuche, welche zum Supralapsarismus führten, aber auch unbewußt eine Ueberwindung jenes Dualismus zwischen Gerechtigkeit und Gnade anstrebten, welcher dem reformirten Systeme aufs tiefste eingimpft ist. Coccejus stellt es als eine Folge der Schöpfung dar, daß Gott den vernünftig und sittlich geschaffenen Menschen nun auch als solchen behandelte, und die Form dieser nur consequenten Behandlung war eben der Gesezbund mit Adam. Jäger dagegen findet schon darin eine *οὐκ ἀνάσσει* Gottes, daß er überhaupt einen Bund mit den Menschen einging — wobei freilich der lutherische Fehler, das Verhältniß von Allmacht und Gnade nicht geordnet zu haben, im Hintergrunde hindurchblickt. — Vielseitiger ward aber durch die Föderallehre die Begründung der Imputation der Sünde Adam's auf alle Nachkommen. Indem Gott mit ihm einen Bund schließt, stellt er ihn hin als das *caput generis humani naturale, morale, foederale*. Nur die Sünde des Bundesbruches, die Adam als Bundeshaupt begangen hat, wird uns zugerechnet, sagt Wölfflin ¹⁾, nicht aber alle anderen actuellen Sünden, die er später noch begangen hat. Freilich sagten das auch Gegner des Coccejus, wie Gisbert Voetius und Maccovius, und schlossen daraus, daß Christus deshalb von Sünde frei sei, weil er nur na-

¹⁾ Exercitatio de lapsu Adami p. 112.

turaliter, nicht foederaliter mit Adam zusammenhänge. Diese Consequenz schien aber die ponerologische Seite des hergebrachten Traducianismus zu zerstören und deshalb urgirt Jäger, daß Adam's Schuld auch, weil er unser caput naturale sei, auf uns übergehe: posteri Adami nascuntur tales, qualis ipse est. Und die Sündlosigkeit Christi basire vielmehr auf Gen. 3, 15., dem Protevangelium. Diese Anschauung von Adam als Bundeshaupt ward freilich von Placette und Amyraut stark bestritten: wo ist sein Mandat? wo die Zustimmung von denen, die er vertreten sollte? Und Jäger weiß nur die schwache Erwiderung, Gott habe ihn zum Vertreter gesetzt, damit er nicht mit den einzelnen Personen das Bündniß zu erneuern brauche.

Die Erörterungen über die Verheißungen dieses Naturbundes zeigen die üble Lage, in welche die ganze Idee gerathen war. Die Arminianer (Simon Episcopus) leugneten ohnedieß, daß von einem Bunde mit Adam die Rede sei in der Schrift, die Socinianer, daß eine Verheißung vorliege, nur eine Drohung sei gegen Adam ausgesprochen ¹⁾, damit sich Gott als den absoluten Herrn zeige: erst Noah und dem Volke Israel habe Gott Verheißungen gegeben. Camero und Amyraldus unterscheiden in drei Bündnissen drei Verheißungen: im foedus naturale die Seligkeit im Paradiese, im foedus legale am Sinai die Seligkeit in Canaan, im foedus evangelicum das ewige Leben im Himmel. Und was wird entgegnet? Unser lumen naturae sage uns, Gott wolle nicht umsonst verehrt werden; es sei ferner der göttlichen Güte angemessen, auch zu versprechen, nicht nur zu drohen; der Sinaibund verheiße ja Levit. 18, 5. „das ewige Leben im Himmel“ — dürfe die Verheißung an die noch ungefallene Menschheit auf Geringeres lauten? Charakteristisch ist die Unbekümmertheit, diese Gesetzesstelle, die nur vom „Leben“ redet, ohne jede Vermittelung (wie sie doch gleichsam aus exegetischem Anstandsgefühl bei den Reformirten üblich ist) sofort auf die vita aeterna in coelo zu deuten. Und es wird offen zugestanden, daß die Schrift nicht terminis formalibus jene Verheißung an Adam enthalte, und die Zahl und Kühnheit der Schlußfolgerungen, wie sie noch Coccejus bietet, erscheint bei Jäger bereits wesentlich beschränkt. Matichel dagegen beruft sich noch auf die Relation zwischen dem ersten und zweiten Adam: was dieser erworben, eben das hat der erste ver-

¹⁾ Volkel, de vera religione cap. 8.

loren, der aber auch zu hoch stand, um sich mit bloß irdischer Glückseligkeit zu begnügen! 853 71.5

Einen ausgesprochenen Unterschied dürfen wir bei der Lehre der Bundessacramente erwarten, wo der Lutheraner seine Eigenthümlichkeit zeigt. Zunächst seien sie nicht *mera signa*, sondern vermittelten eine Gnade. Allein es bestehe eine spezifische Differenz zwischen diesen Sacramenten und denen des neuen Bundes. So hat der Lebensbaum nur eine natürliche Kraft, den Menschen zu erhalten, im neuen Bunde sei diese übernatürlich. Jene Sacramente kommen *e gratia Dei gratiosa*, diese *e gratia Dei gratuita et medicinali* i. e. *e gratia Christi*. Jene vermögen keine geistliche innere Wirkung hervorzubringen, diese mit Gott und Christus mystisch zu vereinigen.

Hestig wurde debattirt über die Weisheit (geschieden in eine *sapientia concreatata* und *acquisita*) und die Glaubenskraft Adam's. Es war ein dunkles Gefühl des Rechtes der Geschichte, wenn Elopensburg ein Wissen Adam's um die Trinität noch leugnete, da alle drei Personen erst im Werke der Erlösung concurriren und offenbar werden. Allein diese Zurückhaltung hielt vor dem starren Dogmatismus nicht Stand. Adam hat um die Lehre von der Schöpfung gewußt. Und zeigt sich nicht Gott schon hier als Trias — als der schaffende, als das Wort (*Logos*), als der Geist (*Gen. 1, 1. 2.*)? Hätte er Gott nur als einen gekannt, so hätte er stark geirrt, was unmöglich; denn bei falscher Erkenntniß Gottes wäre seine Verehrung nur Idololatrie gewesen. Und dazu der nahe Umgang mit Gott, welcher ihm sofort die Dreiheit in Gott klar vor Augen führen mußte! Uebrigens war diese Kenntniß nicht eine *revelata*, sondern *implantata*. — Ebenso lebhaft war der Kampf, ob Adam die Potenz gehabt, an Christum zu glauben; denn daß er schon vor dem Falle actuellen Glauben an ihn gehabt, will man doch nicht behaupten. Mehrere Reformirte und auch Hülsemann bejahen die Frage, Dorschäus, Wölfflin (und die Arminianer) verneinen sie. Maichel entscheidet sich für die Letzteren, ebenso Jäger, indem er aber eine *potentia credendi verbo Dei* zuläßt. — Daß das Gesetz theils ein eingeschriebenes, theils ein vorgeschriebenes (oder auch *naturalis et positiva*) sei, stand freilich fest. Dagegen leiteten Vitriarius und Hydlob auch die *lex naturae* aus dem *liberum arbitrium Dei* ab, während sie aus der Heiligkeit Gottes entspringt. Nur die positiven Gesetze sind aus dem bloßen Willen Gottes herzuleiten, damit nämlich ihre Abrogation leichter begründet werden könne. Deshalb wird Pufendorf

widerlegt, der das positive Gesetz (Gen. 2, 16. 17.) als die *palmaria foederis condicio* hinstellt. Es ist nur gegeben, ut *virtus obedientiae eo clarius illucesceret*. Dagegen wird die Feier des Sabbath und das Opferbringen vom Paradiese ausgeschlossen. Uebrigens ist aus dem *foedus naturae* Vieles im *foedus gratiae* geblieben. Endlich wird jede Vorherbestimmung des Falles, auch in der milderen Form der *permissio*, ausgeschlossen, dagegen kein Ersatz geboten zur Lösung der Schwierigkeiten, welche jene Lehre beseitigen soll.

Die Behandlung des Gnadenbundes zeigt noch deutlicher, wie wenig man auf lutherischer Seite geneigt war, etwas von den confessionellen Eigenthümlichkeiten zu opfern. Die oben erwähnte klare und scharfe Abhandlung von Christian Reuter liefert Belege genug. Schon beim ersten Bunde räumt er ein, der Mensch sei von Natur verpflichtet, Gotte zu gehorchen, nicht erst durch das *foedus*, das erst zum ursprünglichen *imperium Dei* hinzutrete. Das letztere Verhältniß ausschließlich geltend zu machen, daran hindern ihn die das *liberum arbitrium Dei* in unethischer Weise vertheidigenden Hobbes, Zydlov, Twisse, Rhetorfortius sammt den stärksten Supralapsariern. Und ebenso gewahrte er bei den strengen Deterministen, wie Wittich und Joh. Wale¹⁾ (der Gegner Lehdecker's), eine Abneigung gegen Annahme der *foedera*, die ihn natürlich nur günstig dafür stimmen konnte. Aus den Definitionen von *foedus* und *testamentum* wird ferner Alles sorgfältig ausgemerzt, was an eine Particularität der Gnade und an das absolute Decret²⁾ erinnert; überhaupt stellte man sich zu Witsius günstiger als zu Coccejus, der als *hypotheticus* in dogmatischer Hinsicht mißtrauisch angesehen wird. — Ebenso wenig erscheint als das himmlische Vorspiel des Gnadenbundes das *Pactum* zwischen Vater und Sohn, das in der reformirten Darstellung manchmal fast einen mythologischen Schein empfängt. Vielmehr ist der Pa-

¹⁾ Vergl. Dissertat. I. de foedere Dei sect. IV. cap. 4. §. 333 seqq.: Deus hominem creavit, ut laboretur, ut prolapsus adeo cum posteris suis salutem in Christo haberet.

²⁾ Schon bei Reuter finden wir (vergl. oben) die Erkenntniß, daß das Föderalprincip jenes Decret aufhebe. So heißt es I, 1. §. 18: *Observamus eos non posse ingenua mente et recta conscientia foedus illud primum asserere, qui ex Calvinianis contendunt Deum ab aeterno, decreto omnium primo quosdam ad salutem, quosdam ad interitum absolute constituisse.*

ciscunt Deus in Christo mediatore. Dieser Gnadenbund beginnt mit dem Falle im Paradiese, nur seine dispositio exterior ist eine zwiefache. Und immer hat es eine ausreichende Lehre über den Heilsbund gegeben in allen wesentlichen Hauptstücken, deren Umfang bekanntlich sehr weit gezogen wurde und Trinität wie Christologie umfaßte. — Worauf nun aber ein besonderer Nachdruck fällt, das ist die *nuda gratia*, welche die Basis des zweiten Bundes bildet, entsprechend der *sola fides* des materialen Principis. Deshalb bedarf es besonderer Sorgfalt in der Lehre von den Bedingungen, unter denen der Mensch dem Bunde beitrifft. Sie sind *poenitentia et fides*, dürfen aber weder meritorisch noch per acceptilationem gedacht werden. Das Letztere wendet sich direct gegen Georg Calixt, der die Geltung des Glaubens auf ein *divinum beneplacitum* zurückführte¹⁾, das Erstere gegen Hornejus, der eine *obedientia qualiscunque debilis* als Bundesbedingung geltend machte. Vielmehr ist der Glaube das genau der dargereichten Wohlthat entsprechende Organ und Instrument, was freilich Willkür und Verdienst gleich sehr ausschließt. Die Bedingungen bezeichnen mithin nur „*qualitates subjecti foederati*“.

Den heilichsten Punkt bietet aber auch hier die Stellung des Alten Testaments dar, die Neuter im zweiten Theile seiner Abhandlung (*de testamentis divinis*) bespricht. Die verschiedenen Begriffe von ברית und διαθήκη werden ermittelt und nicht ohne Geschick führt der logisch gewandte Verfasser die verschiedenen Urtheile über den Werth des Alten Testaments hierauf zurück. Beide Testamente seien *unicum idque omni tempore idem ac perpetuum* (p. 124.); in beiden offenbare sich derselbe göttliche Wille. Der Unterschied erweist sich nur als accidentell. Denn Christus ist nicht nur *fidejussor*, sondern wahrhaft mediator, da Gott die angelobte *expiatio* als vollzogen, als vere *praestita* betrachtet, mithin die wahren Bundesglieder als gesühnt ansieht. Nur darum ist das Alte Testament legal, weil in ihm die *lex moralis* zuerst am deutlichsten ausgesprochen wurde, aber nicht nur legal (nicht *nuda lex*), weil der Bund auf der Gnade ruhe. Die nur pädagogische Bedeutung des alttestamentlichen Gesetzes konnte um so leichter betont werden, als sie auch in der evangelischen Heilsordnung ihre Stelle behauptete nach dem

¹⁾ De pactis Dei cum hominibus §. 51 seqq.

triplex usus legis. Daß also die Coccejanische Scheidung zwischen *νόμοις* und *ἀγασίς* verworfen wird, erhellt aus dem Gesagten. Aber, fragen wir, sollten die Lutheraner die actuelle und geschichtliche Heilsleistung Christi, die den Kern jenes Unterschiedes bildet, nicht voll würdigen? Freilich haben sie keine Prädestinationslehre, allein statt dessen tritt ein anderes echt lutherisches Moment ein, welches dieselbe negative Wirkung übt. Das eigentliche Object der fides ist nämlich die *promissio* (daß Gott um Christi willen die Sünde vergeben und Gnade spenden wolle). Hierbei konnte es leicht gleichgültig werden, ob jene Leistung schon factisch vollzogen oder nur als *vere prae-stita* angesehen wird; immerhin ist es ja die Gnade Gottes, die dadurch erlangt wird in der Rechtfertigung ¹⁾. — Nichtsdestoweniger (auch wenn wir das Bemühen bei Seite lassen, die starken Aussprüche Pauli und des Briefes an die Hebräer genügend zu verwerthen) gewinnt auch der Lutheraner einen wesentlichen Unterschied der beiden Testamente, der freilich dem historischen Principe unendlich weniger zu Gute kommt. Die typischen Bundessiegel im Alten Testamente unterscheiden sich sehr stark in ihrer natürlichen Wirkung von den neutestamentlichen. Und weshalb? Weil erst im neuen Bunde der Leib Christi vorhanden ist; darum konnten im Alten Testamente gar nicht wirkliche Sacramente stattfinden. Es ist also die Menschwerdung Christi als solche, welche erst das Abendmahl, d. h. die höchste Form, mit Christo sich zu vereinigen, möglich macht, indem sie Leib und Blut liefert; die *actualis redemptio* wird erst in zweiter Stelle genannt und nur im Zusammenhange mit dem ersteren Momente betont, sofern das genossene Blut Christi im Erlösungswerke vergossen ist. Daß hieran sich eine stärkere Hervorhebung der wahren Menschheit Christi anschließen konnte, sehen wir leicht, wenn nur nicht die ganze Art dieser Darstellung diese Hoffnung niederhielte.

Immerhin war durch die Befreundung mit dem Föderalprincip der Weg gebahnt, um aus der alten Anschauung herauszukommen, welche neben der *praedicatio evangelii* im Alten Testamente im Grunde nur Unglauben und Schattenwerk findet, das für heils-

¹⁾ Die Leichtigkeit, mit welcher lutherischerseits die Testamente identificirt werden, hat eine doppelte Quelle: im materialen Princip — wie oben erläutert —, aber auch im formalen; denn die ganze Schrift ist ja die *revelatio Dei*, welche überall die wirkliche, also die ganze Wahrheit offenbart.

geschichtliche Betrachtung keinen Stoff biete. Und so darf es auch nicht befremden, wenn diese Anregungen sogleich sich in einer ausführlichen Darstellung der Geschichte des alten Bundes, nach dem ausdrücklich genannten Beispiele der Momma, Gulich, van der Meulen, Gürtler, verkörpern. Heinrich May schrieb eine umfangreiche und eingehende Geschichte ¹⁾, schon mit entschiedenem Gegensatz gegen die, welche *Scripturam ad systemata exigunt et Spiritum S. intra angustias et cancellos ordinis atque artificii humani concludunt* (v. praef.). Eine nähere Schilderung seines Werkes, das freilich bald Buddeus in gründlichster Weise antiquirte, versparen wir auf einen anderen Ort.

Zum Schlusse nur wenige Worte über die Verwandtschaft der durch die Föderaltheologie in Umlauf gekommenen Anschauungen mit ähnlichen Ideen des Zeitalters, ohne zu untersuchen, inwieweit hier etwa causale Bezüge obwalten.

Wenn gleich Ehrard Recht hat, daß der concrete Inhalt des *foedus naturae* sich keineswegs einfach mit der durch die Wolf'sche Philosophie ausgebildeten „natürlichen Theologie“ decke, so werden wir doch auch gewiß Gaf zustimmen müssen, daß eine embryonische Verwandtschaft hier nicht zu leugnen ist. Ueberall wird zugegeben, daß Adam vermöge seiner *conscientia* und seiner *dotes naturales* ein schlechthin richtiges Gottesbewußtsein besessen habe, aus dem dann selbstverständlich alle religiösen Pflichten sich ergaben. Mit größter Bestimmtheit wird gegen die Socinianer gestritten, welche auch diese ursprüngliche Gotteserkenntniß auf eine directe Offenbarung zurückführen wollten. Und andererseits ist auch die *lex naturae*, welche den gesammten Umfang des menschlichen Sollens beschreibt, ebenso wenig einer Ergänzung und Verbesserung (wie die Socinianer eine solche im Christenthum finden wollten) fähig als durch eine directe Offenbarung hervorgebracht. Die *lex praescripta* bezieht sich nur auf das wandelbare, unwesentliche, positive Gesetz. Ferner gewinnt man bei Coccejus den entschiedenen Eindruck, daß diese primitive Religion

¹⁾ *Oeconomia temporum veteris testamenti, exhibens gubernationem Dei inde a mundo condito usque ad Messiae adventum per omnes antiqui Hebraei codicis libros secundum seriem et similitudinem rerum.* Francof. ad M. 1706. 4

die eigentlich wahre sei und daß im Gnadenbunde nur andere Modi und Bedingungen eintreten, um das ursprüngliche Ziel der Religion zu erreichen. Die ganze weitere Entwicklung verläuft ja nur in der Abrogation des ersten Bundes, und der Gedanke, daß die Heilsgeschichte die ursprünglich beabsichtigte *gratia Dei* verwirkliche, wird erst von den Nachfolgern des Coccejus mehr zur Geltung gebracht. Immerhin erhält der concrete Inhalt des göttlichen Willens keinen Zuwachs über das Maas dessen, was im Bewußtsein Adam's gegeben war.

Und was sagt der Deismus? Auch er stellt in den Mittelpunkt das Naturgesetz, dessen Inhalt die allgemeinen religiösen mit den sittlichen Pflichten begreift: dieß ist ihm gleichfalls der Kern aller Religion, ja die allein wahre. Und damit die Congruenz (auf diesem Punkte wenigstens) noch augenfälliger sei, beruft sich Herbert von Cherbury auf eben jene *notitiae communes*, die dem Menschengeniste ursprünglich eingepflanzt sind, oder *νομοὶ ἐννομοί*, auf welche sich alle Föderalisten, selbst Witfius, vornehmlich stützen und welche hier wie dort mit dem „Gewissen“ aufs innigste zusammenhängen. Von jenen berühmten fünf Punkten gehören also vier zu dem Naturbunde; denn sie enthalten ja die Anerkennung des höchsten Gottes, Pflicht, ihn zu verehren durch Frömmigkeit und Tugend, Vergeltung in diesem und in jenem Leben. Nur in dem vierten Punkte (Verpflichtung, die Sünden zu bereuen und zu unterlassen) zeigt sich der tiefstlaffende Unterschied. Denn während nach deistischer Anschauung die Sünde relativ unbedeutend ist und das Verhältniß des Menschen zu Gott im Wesentlichen nicht stört, ist sie in der Föderaltheologie von einem so gewaltigen Gewicht, daß das ursprüngliche Verhältniß getrübt, das Band zwischen Gott und Mensch fast zerrissen wird und erst die Mittlerschaft des Sohnes Gottes dasselbe wiederherstellen kann. Der Deismus offenbart hier also eine tiefe Unterschätzung des ethischen Momentes, welche ihn von dem Kirchenglauben scharf trennt, und darum sind auch alle seine Versuche, eine Offenbarung zu begreifen, mangelhaft und erfolglos, weil diese nur als Mehrung der Erkenntniß, nicht als neuer, schlechthin nothwendiger Heilsweg für die gefallene Menschentwelt aufgefaßt wird. Ähnliches ist zu sagen von der später in Deutschland dargestellten *theologia revelata* im Unterschiede von der *theologia naturalis*. Der organische und ethisch vermittelte Zusammenhang beider Gruppen, wie er in dem Verhältniß zwischen Natur-

und Gnadenbund klar zu Tage liegt, fehlt hier, da das intellectuelle Bedürfniß vorherrscht und demnach „die geoffenbarte Theologie“ nur eine Summe fast undenkbarer Mysterien liefert.

Eine weitere Eigenthümlichkeit des Föderalismus liegt darin, daß er jedes klare Verhältniß zwischen Gott und Mensch als Bund darstellt, also immerhin als ein solches, bei dem beiderseits freier Entschluß und freie Zustimmung erfordert wird. Nur unvollkommen kommt die andere Fassung (daß das Verhältniß ein ursprünglich gegebenes sei) in der relativen Einseitigkeit des ersten Bundes zur Geltung. Und auch bei Hobbes findet sich ¹⁾ die Bemerkung, daß das Reich Gottes im alten Bunde als ein covenant dargestellt sei, in welchem Gott König sei. Viel tiefer greift diese Anschauung bei Pufendorf ein, und bei ihm zeigt sich auch die Folge, daß der „Bund“ löslliche Verhältnisse setzt, welche die Freiheit stiftete und die Freiheit zurücknimmt. Und auch bei ihm gewahren wir, wie leicht der weitere Schritt gethan werden kann, aus dem Bunde einen bloßen „Vertrag“ werden zu lassen, den die Paciscenten wieder aufheben mögen. Welche gewaltigen Aenderungen diese letztere Idee auf dem Gebiete des Staatsrechts und der Gesellschaftslehre ausgeübt hat, ist bekannt. Das Föderalprincip selbst aber schwindet später unter den stärkeren Wirkungen des Deismus, begünstigte dieselben aber insofern, als es ja den Menschen durchaus als ens rationale gedacht wissen will.

¹⁾ Leviathan, chap. 35. Vergl. Fehler, Geschichte des engl. Deismus, S. 89.

Geschichtliche Studien zur christlichen Lehre von Gott.

Von

Prof. Dr. Albrecht Ritschl in Göttingen.

Erster Artikel.

Nicht blos für die Unterschiede der theologischen Systeme, sondern auch für die Gestaltung mancher Parteiungen in der christlichen Kirche ist es von entscheidender Wichtigkeit, welchen Verlauf die theologische Lehre von dem Wesen und den Eigenschaften Gottes nimmt, und wie die göttliche Leitung der wirklichen Welt in jenen Begriffen begründet wird. Denn der Begriff wie das Gefühl von dem Werthe der Erlösung oder Versöhnung durch Christus wird ganz verschieden ausfallen, je nachdem der Gott, welcher jene Wohlthat den Menschen erwiesen hat, mit willkürlicher Handlungsweise oder mit nothwendigen Willensäußerungen gedacht wird. In jenem Falle nämlich findet man die Probe des höchsten Begriffs in einer formalen Absolutheit, d. h. Unabhängigkeit des göttlichen Willens, mit der jedoch ein durchaus relativer Inhalt des Willens verbunden gedacht wird. In dem anderen Falle erreicht man nicht immer die Gewähr des nothwendigen Inhalts des Willens Gottes durch den deutlich durchgeführten Begriff seiner Persönlichkeit. Ich beabsichtige nun, die wissenschaftliche Durchführung der Idee von Gott als formal absoluter, aber materiell relativer Persönlichkeit geschichtlich darzustellen, und bin mir dabei wohl bewußt, daß die Vertretung dieses Theologumenon durch die Scholastiker wie durch die Socinianer und Arminianer nicht zufällig zusammenhängt mit den praktischen Grundsätzen des religiösen Lebens innerhalb dieser Parteien und innerhalb der römisch-katholischen Kirche. Indessen würde ich nicht zustimmen können, wenn man nach der Regel: Wie der Mensch, so sein Gott, — meinen sollte, die bezeichnete Form der Lehre von Gott nur als einen theoretischen Reflex der im Allgemeinen pelagianischen Praxis jener Richtungen verstehen zu dürfen. Denn es ist ein zielloses Unternehmen, wenn man irgend eine Religion, abgesehen von der Offenbarung Gottes, nur als Product einer eigenthümlichen subjectiven Geistesrichtung sich zur Anschauung bringen, geschweige denn begreifen will. Ebenso verfehlt ist es auch,

die charakteristischen Abweichungen der theologischen und der confessionellen Systeme innerhalb der christlichen Kirche nur aus praktisch-subjectiven Antrieben ihrer Urheber, mit Ausschluß jeder objectiv vorausgesetzten und bindenden Lehrtradition, zu erklären. Ein lehrreiches Beispiel dieses Fehlers ist das Unternehmen von Schneckenburger, die Prädestinationslehre Calvin's nicht als objective Voraussetzung des Systemes desselben gelten zu lassen, sondern sie als Hilfslehre zur Regulirung der drastischen Religionstendenz Calvin's zu erklären. Bei der uns vorliegenden Aufgabe ist freilich die Versuchung zu einem ähnlichen Verfahren sehr gering, da sogleich der erste Vertreter der relativen Gottesidee ¹⁾, mit dem wir uns beschäftigen, von vornherein sich so abhängig zeigt von der theologischen Tradition, daß er sogar der entgegengesetzten Richtung zugewandt zu sein scheint. Wenn ich hier den Namen des Thomas von Aquinum nenne, so wird Mancher sich vielleicht des Urtheils erinnern, welches Baur über den Standpunkt des Mannes in der Lehre von Gott gefällt hat, und welches dahin lautet, daß alle Gesichtspunkte, aus welchen Thomas das Wesen Gottes betrachtet, immer auf den Begriff des absoluten Seins zurückführen, welchem gemäß Gott auch als die allgemeine Form der Dinge gedacht wird. Erst durch Duns Scotus soll der Fortschritt von der Substanz zu dem Subject in dem Begriff Gottes gemacht worden sein ²⁾. Wie ungegründet jedoch diese Auffassung der Theologie des Thomas ist, soll sich aus der folgenden Darstellung ergeben ³⁾.

¹⁾ Der Kürze halber gestatte ich mir diesen Ausdruck, dessen speciellere Bestimmung oben schon angegeben ist und aus der folgenden Darstellung noch deutlicher sich ergeben wird.

²⁾ Lehre von der Dreieinigkeit, 2. Bd. S. 634. 655.

³⁾ Ad vocem Baur finde ich bei Schwarz „Zur Geschichte der neuesten Theologie“, dritte Auflage (1864), folgende anzügliche Bemerkungen über die Art, in welcher ich bei anderer Gelegenheit gegen Baur's Forschungen Widerspruch eingelegt haben soll (S. 172.): — „so unberechtigt ist der hochfahrende Ton, mit welchem sich der auf des Meisters Schültern stehende Schüler über ihn erhebt und als den eigentlichen Vertreter der wahrhaft historischen Methode sich hinstellt; so absichtlich und darum verstimmend die Vosfagung von dem verschrieenen Mann, das Schönthun mit seinen Gegnern“ u. s. w. — Herr Dr. Schwarz hat sichtlich an Zartgefühl zugenommen, seitdem er als College von Herrn Dr. Tholuck die bekannte Charakteristik desselben hat drucken lassen. Freilich an der Vollendung fehlt seinem Zartgefühl wohl noch Manches, sonst hätte ihm dasselbe bei dieser Gelegenheit vorgehalten, daß er die Verpflichtung habe, nicht unmotivirte Invectiven gegen mich in die Welt zu schicken, sondern

Ich folge in derselben der *Summa theologica*, der spätesten und durchgebildetesten Gestalt seiner Lehre.

Ich habe angedeutet, daß die Ueberlieferung, an welche Thomas seine Lehre von Gott knüpft, die relative Ausprägung der Gottesidee durch ihn nicht erwarten läßt. Es ist der Neuplatonismus des Areopagiten, dessen Anschauung zwischen der Aussage der Unerkennbarkeit des überwesentlichen Gottes und der Behauptung abwechselt, daß Gott doch als die Ursache der Welt das Sein, die Güte, das Leben in allen Existenzen sei. Ich finde nun zwei Gründe, welche dahin wirken, daß Thomas, ungeachtet er sich an diese Anschauung des unterschiedslosen göttlichen Wesens anklammert, dennoch deren Grenze in einer Richtung überschreitet, die ihn auf die relative Gestaltung der Gottesidee hinausführt. Es ist erstens die Aneignung aristotelischer Anschauungen und Denkformen, welche er auf die neuplatonischen Grundgedanken aufträgt. Nun ist die aristotelische Anschauungsweise in so eigenthümlicher Art von der Gewißheit der Realität der Welt durchdrungen, daß durch deren Einführung der pantheistische Zug der neuplatonischen Reflexionen unumgänglich durchkreuzt wird. In dem Maaße jedoch, wie dieß geschieht, gelingt es dem Thomas nicht mehr, den Rückgang zu der ruhenden Nothwendigkeit des göttlichen Wesens zu gewinnen; die Relativität der Welt, welche als wirklich anerkannt

seinen Lesern, damit sie selbst urtheilen können, wenigstens anzudeuten, an welchen meiner Aeußerungen ihm diese Gefühlseindrücke aufgegangen sind. Daß diese von der Parteilucht eingegebenen Empfindungen bei einer Geschichte der neuesten Theologie nicht unterdrückt werden durften, stimmt allerdings zu dem feuilletonistischen Charakter des Buches; aber die Ausbeutung wissenschaftlicher Streitigkeiten zum Skandal paßt weder zu der angenommenen Rolle des Sittenrichters, noch ziemt sie sich für einen wissenschaftlichen Mann. Uebrigens was ich neuerdings gegen Baur's Forschungen geschrieben habe, habe ich zu begründen unternommen und habe es aus Rücksicht darauf geschrieben, daß nicht der Cultus der Autorität Baur's als Gegengewicht gegen wissenschaftliche Gründe zu Gunsten seiner verfehlten Hypothesen geltend gemacht werde. Bin ich früher dessen Schüler gewesen, so ist mir das Gegentheil davon bewußt, daß ich noch jetzt als Schüler auf seinen Schultern stehe! Denn wo ich ihm nacharbeite, finde ich mich immer nur in größerer Entfremdung von seiner Methode und seinen Resultaten. Und indem ich mir sehr wohl bewußt bin, die Achtung vor Baur's Person in meinen Schriften nicht verletzt zu haben, so sehe ich mich freilich seit dem Erscheinen seiner Broschüre über „die Tübinger Schule“ außer Stande, eine besondere Ergebenheit gegen ihn kund zu thun.

werden mußte, nöthigt vielmehr, auch Momente relativer Art in Gott anzuerkennen, die sich dem neuplatonischen Schema nicht fügen.

Der zweite Grund dafür, daß Thomas, indem er das Gleichgewicht des neuplatonischen Schema der Gottesidee verliert, zu der entgegengesetzten relativen Gestaltung der Lehre geführt wird, liegt in dem Mißverhältniß des christlichen Vorstellungsstoffes zu der philosophischen Form der Lehre. Indem nun dieser Uebelstand auch sonst noch weitgreifende Verwirrung in der Theologie herbeigeführt hat, wird es erlaubt sein, ihn etwas genauer zu betrachten. Es handelt sich nämlich um die vorgebliche Bedeutung der philosophischen Beweise für das Dasein Gottes in der christlichen Theologie, welche, indem sie für die Methode der Scholastiker charakteristisch sind, zugleich ihre Einwirkung auch auf das Gebiet der nachreformatorischen Theologie erstreckt haben. Diese Beweise sollen bekanntlich dazu dienen, die in der Kirche überlieferte und jedem Gläubigen für sich unmittelbar gewisse Vorstellung von Gott zugleich als das Resultat der zusammenhängenden, philosophisch geordneten Welterkenntniß darzustellen und dadurch die für die Theologie nothwendige Uebereinstimmung des Wissens und des Glaubens zu begründen. Demgemäß führt z. B. Thomas (*Summa theol.* P. I. qu. 2. art. 3.) das kosmologische und das teleologische Argument darauf hinaus, daß die vollständige Erkenntniß der weltlichen Dinge den Gedanken eines *primum movens*, einer *causa efficiens prima*, eines *intelligens*, a quo omnes res naturales ordinantur in finem, als nothwendig ergebe. Diese Gedanken werden dann kurzer Hand mit der religiösen Vorstellung von Gott identificirt (*et hoc omnes intelligunt deum*). Ebenso schließt Duns seinen complicirten kosmologischen, ontologisch ergänzten Beweis (*Comm. in sent.* P. I. dist. 2. qu. 2, 34.) zu dem Resultat ab: *Ergo aliquod infinitum ens actu existit, et in hoc probatum est esse de deo, quantum ad illud absolutum, quod est primum perfectione omnium a nobis conceptibilium de deo*. Nun soll einmal zugestanden werden, daß die Begriffe des die Welt transcendirenden *primum movens*, *ultimus finis*, *ens infinitum* zum Abschluß und zur Erklärung der erkannten Weltordnung nothwendig sind, und daß die Nothwendigkeit dieser Gedanken für uns die Gewißheit ihrer Realität einschließt. Aber daß diese Gedanken und die christliche Vorstellung von Gott sich decken, ist nur behauptet und nicht bewiesen. In Wirklichkeit vielmehr ist die Identität derselben nur in relativem Maaße beweisbar. Denn allerdings schließt die christliche Vor-

stellung vom Verhältnisse Gottes zur Welt die Attribute des *primum movens* und des *ultimus finis* in sich, ebenso mag das *esse infinite* als Merkmal der Geistigkeit Gottes und seines Unterschiedes von allem Gewordenen in der religiösen Auffassung des Wesens Gottes eingeschlossen sein. Allein die christliche Vorstellung von Gott umfaßt noch Mehreres und Bestimmteres, als jene Begriffe ausdrücken, oder vielmehr sie enthält jene Begriffe nur als Prädicate eines ganz anders beschaffenen Grundbegriffes. Deshalb ist es theologisch möglich und erlaubt zu urtheilen: Gott ist *primum movens*, *ultimus finis*, *ens infinitum*. Jedoch ist es ein logischer und zugleich theologischer Fehler, indem die Scholastiker und ihre Nachfolger die umgekehrten Urtheile nicht nur bilden, sondern sie dem theologischen Systeme zu Grunde legen: die erste Ursache, der letzte Zweck, die reine Form ist Gott. Mit einem so beschaffenen Anfange des Systems ist die erstrebte Uebereinstimmung von Wissen und Glauben nur erschlichen.

Der Fehler in dieser Grundlage wirkt nun gerade in den hauptsächlich scholastischen Systemen sehr deutlich nach. Einmal gewinnt die Offenbarung nicht die richtige Stellung zu der vorgeblichen natürlichen, philosophischen Erkenntniß von Gott. Die Scholastiker kommen nur darauf hinaus, das Verhältniß der beiden Factoren ihrer Theologie als einen quantitativen Unterschied darzustellen, indem Thomas durch die Gnade den natürlichen Verstand gesteigert und zur vollkommeneren Erkenntniß Gottes befähigt werden läßt, und indem Duns durch die Offenbarung mehr Stoff der Erkenntniß Gottes dargebieten findet, als welchen der Verstand für sich erreicht. Wenn nun die Beweise nur der Aufgabe gewidmet sind, daß Gott ist, so leuchtet ein, daß die Offenbarung darüber, was Gott ist, sehr unrichtig in einen Grad unterschied gegen die natürliche Theologie gestellt wird. Wenn hingegen klar ist, daß man durch Beweise für Gottes Dasein nur befriedigt wird, sobald man ein Urtheil über das Wesen Gottes stillschweigend bereit hält, so ist nicht zu leugnen, daß die Resultate jener Beweise und der Inhalt der Offenbarung sich der Art nach unterscheiden und entgegentreten. Einerseits ermittelt man, daß es eine erste Ursache, einen letzten Zweck der Welt als unendliches Wesen geben muß, wenn unsere Welterkenntniß einen befriedigenden Zusammenhang und Abschluß haben soll. Andererseits ist man im Glauben überzeugt, daß der ewige Liebeswille, der unser Heil durch

die Person und das Werk Christi verbürgt, zugleich die erste Ursache und der letzte Zweck der Welt ist.

Es leuchtet nun ein, daß der letztere Inhalt sich nicht auf den ersteren reduciren und sich auch nicht theoretisch aus ihm ableiten läßt. Wie setzen nun die Scholastiker den Inhalt der Offenbarung mit ihren abstracten Grundlagen des Gottesbegriffs in Verbindung? Thomas thut dieß in äußerlicher Weise so, daß die aus der Offenbarung gewonnene Vorstellung von dem göttlichen Wollen, indem sie sich nicht zur unterschiedslosen Einfachheit des Wesensbegriffs abflachen läßt, gegen diese Grundlage seiner Lehre von Gott nur als Widerspruch absticht und deshalb auch auf die Bahn der relativen Ausprägung der Gottesidee hinauskommt. Duns hingegen läßt die concreten Elemente der religiösen Vorstellung, die sich mit seinem Grundbegriff der willkürlichen Ursache der Welt nicht vertragen, durchaus fallen. Den tieferen Grund aller dieser Inconvenienzen dürfen wir andeuten. Er liegt darin, daß das kosmologische und das teleologische Argument an sich gar nicht über den Umfang des Begriffs der Welt hinausführen. Indem also die voreilige Identificirung ihrer Ergebnisse mit der religiösen Vorstellung von Gott durch die Scholastiker nur den Sinn hat, daß der Begriff von Gott unter die Linie der christlichen Vorstellung herabgesetzt wird, so ist es wohl begreiflich, daß deren Elemente nur in verkümmelter und relativer Gestalt und nur in mechanischer Addition an die theoretischen Prämissen angeknüpft werden konnten. Dieß wird sich zunächst an Thomas bewähren.

Die erste positive Aussage des Thomas über Gott steht in Abhängigkeit von Aristoteles: Gott ist *actus purus*, Form ohne Materie (P. I. qu. 3. art. 1.). Denn Alles, was aus Form und Materie zusammengesetzt ist, heißt es, ist vollkommen und gut nur durch seine Form, *secundum quod materia participat formam*, Gott aber ist *bonum per essentiam*, also ist Gott nicht denkbar als Zusammensetzung von Form und Materie, sondern nur als reine Form. Aus diesem Unterschied Gottes von aller erfahrungsmäßigen Wirklichkeit folgt dann, daß er nicht unter das Verhältniß des Gattungsbegriffs zum Individuum fällt, daß vielmehr göttliches Wesen oder göttliche Natur und Gott identisch sind (3, 2.), ferner daß Wesen und Sein für Gott Gleiches bedeuten (3, 4.), daß in Gott keine Accidenzen denkbar sind (3, 6.). Wenn also Gott durchaus einfach ist (3, 7.), so kann er auch in keine Zusammensetzung

eintreten, weder als principium formale noch als principium materiale (3, 8.). Mit dem Resultate dieses Abschnittes ist also, wie es scheint, jede Möglichkeit der Welt aus Gott ausgeschlossen, die vorher durch den Gedanken des Theilnehmens am Guten gesetzt war. Um so mehr ist es nothwendig, daß man die Argumente beachte, durch welche jener Satz bewiesen, zugleich aber dessen Sinn für Thomas selbst begrenzt wird. Er sagt erstens: Gott ist die erste Ursache; die Ursache aber ist mit dem Stoff des Gewirkten weder der Zahl noch der Art nach identisch, sondern nur der Art nach mit der Form des Gewirkten. Zweitens: Die erste Ursache ist per se wirksam; was aber eine Zusammensetzung eingeht, ist jenes nicht; also ist Gott nicht pars alicujus compositi. Drittens: Kein Theil von etwas Zusammengesetztem kann einfach etwas Erstes unter den Dingen sein. Denn die Materie ist immer posterior actu simpliciter, die Form aber ist im Zusammengesetzten nur forma participata, also ist Gott, welcher primum ens simpliciter ist, nicht Theil eines Zusammengesetzten. Man erkennt aber leicht, daß diese Argumente es nicht in jeder Beziehung ausschließen, daß Gott als das Formalprincip oder als die Substanz der Welt gedacht werde. Zwar ist die Absicht des Thomas hier auf dasselbe gerichtet, was er in der Summa contra gentiles I, 26. beweist, quod deus non est esse formale omnium (vergl. Baur, Trinitätslehre, II. S. 635.). Jedoch die angeführten Gründe für diesen Satz schließen die Gültigkeit des Gegentheils keineswegs aus. Das zweite und das dritte Argument beziehen sich nämlich blos auf die Anschauung mechanischer Zusammensetzung endlicher Dinge. Wenn Form und Inhalt derselben als Theile unterschieden werden, so kann die erste Ursache allerdings nicht als Theil eines Dinges gedacht werden. Ferner aber leugnet das erste Argument nur, daß die Ursache mit der Materie eines Dinges und mit seiner Form der Zahl nach identisch sei, hingegen giebt es zu, daß die Ursache mit der Form des Dinges der Art nach identisch sei, hierdurch aber ist gerade der Gesichtspunkt offen gelassen, demgemäß Gott als das esse formale omnium betrachtet werden muß, wie es von Thomas auch später (8, 1.) geschieht.

Die Gedankenentwicklung der dritten Quästion war durchaus beherrscht durch die Abstraction von den endlichen Dingen; eben deshalb schloß sie mit einer Behauptung, die wenigstens nach der sie leitenden Absicht die Entstehung der Welt aus Gott als unmöglich erscheinen läßt. Für Aristoteles bietet ja auch nicht die reine Form,

das unbewegliche *primum movens* die Erklärung des mannichfachen Daseins; vielmehr setzt er die Materie, das Seinkönnende, als das Princip der Differenzen des Daseins, als die Potenz, welche, durch den höchsten Zweck angezogen, in die Unterschiede der Form und damit in die in sich unterschiedene Wirklichkeit eingeht. Dieser dualistischen Weltanschauung konnte Thomas natürlich nicht folgen, da die Erschaffung auch der ersten Materie durch Gott (44, 2.) ihm als Glaubenssache feststehen mußte. Indem er also nur Gott als das *principium differentium* denken durfte, wurde er genöthigt, sich an die neuplatonische Weltanschauung anzuschließen, daß die Vollkommenheit Gottes darin bestehe, daß alle Vollkommenheiten der Dinge in der ersten wirkenden Ursache präexistiren, und zwar auf vollkommenere Weise als in deren Wirklichkeit (4, 2.). Denn die Wirklichkeit der Dinge als einer Vielheit schließt einen Mangel an Sein im Vergleich mit Gott in sich; das unvollkommene geschöpfliche Sein ist dem Grade nach von der Vollkommenheit Gottes unterschieden (6, 4.; 13, 2.). Deshalb ist für das ganze Universum die Theilnahme an dem göttlichen Sein immerhin eine vollkommenere als für jedes einzelne Geschöpf (47, 1.), und das Universum hat sein Maaß von Vollkommenheit darin, daß jeder mögliche Grad der Güte oder der Wirklichkeit in der Gesamtheit der Creaturen vertreten ist (47, 2.). Aber darum ist doch die Vollkommenheit des Universum mit der göttlichen weder gleich noch identisch, sondern behauptet einen Abstand von derselben, wie der des Unvollkommenen und Mangelhaften von dem Vollkommenen ist. Als das vollkommene Sein ist ferner Gott auch das höchste Gut, sofern alle begehrenswerthen Vollkommenheiten von ihm ausgehen (6, 2.). Der Begriff des Guten bildet nun den ersten Namen Gottes beim Areopagiten und geht bei diesem dem Begriff des Seienden voran. So unterscheidet auch Thomas beide Begriffe nur *secundum rationem* und läßt auch nur *secundum rationem* dem Sein die Priorität vor dem Guten (5, 1. 2.). Aber das Merkmal, durch das der Begriff des Guten den des Seins überragt, daß es nämlich sei *aliquid appetibile* (5, 1.), daß es *rationem finis importat* (5, 4.), erinnert an Aristoteles. Dadurch aber wird nun die platonische Weltanschauung modificirt. Die Güte Gottes bewährt sich nach neuplatonischer Vorstellung darin, daß sie als *causa efficiens* alle Dinge am Guten oder am Sein theilnehmen läßt; da nun aber das höchste Gut auch als *finis omnium rerum* erkannt ist (6, 3.), so ist die Theilnahme

der Dinge an dem Guten oder dem Sein per modum cuiusdam assimilationis auch danach zu messen, daß Gott das primum principium exemplare finale totius bonitatis ist (6, 4.). Dennoch dient diese Bestimmung nicht dazu, den Bann des Neuplatonismus zu durchbrechen, vielmehr verwendet Thomas zunächst gewisse aristotelische Sätze, um den platonischen Grundlagen gemäß auf die Behauptung eines idealen Pantheismus herauszukommen.

Gott nämlich als actus purus und als allgemeine Form ist unbegrenzt (infinite), weil die Vollkommenheit der Form dadurch bedingt ist, daß sie nicht durch Materie bestimmt ist, während die an sich unbegrenzte Materie eine Vollkommenheit nur durch die Form gewinnt. Nicht also wird Gott von etwas eingeschlossen, er vielmehr schließt Alles in sich, also ist er unbegrenzt (7, 1.). Diese Behauptung ist so beschaffen, daß sie die leitende Unterscheidung von Form und Materie bedroht. Auch die Materie, als das Mögliche, ist unbegrenzt; entweder also giebt es zwei Unbegrenzte, oder beide Größen fließen, unter diesem Attribut betrachtet, in einander. Um beiden Konsequenzen zu entgehen, scheint also richtiger distinguirt werden zu müssen zwischen der Materie, die, an sich unbegrenzt, durch die Form begrenzt wird, und der Form, die zwar nicht durch die Materie als das bloß Mögliche begrenzt wird, aber welche sich selbst irgendwie begrenzt. Hier sind die Grundbegriffe des Aristoteles, sofern sie zur Auffassung der Vorstellung von Gott angewendet werden, offen für die concreten Attribute geistiger Persönlichkeit, welche doch Thomas selbst anzuknüpfen gedenkt. Aber er ist auf diesen Ausweg nicht eingegangen, vielmehr hält er die Unbegrenztheit Gottes in absoluten, neuplatonischen Sinne aufrecht, indem er die Unbegrenztheit der ersten Materie im Widerspruch mit Aristoteles für relativ erklärt (*materia prima etiam secundum potentiam non est infinita simpliciter, sed secundum quid, quia ejus potentia non se extendit nisi ad formas naturales.* 7, 2. fin.).

Dennoch klassen die beiden Elemente, die in so mannichfache Verbindung eingeführt worden sind, unvereinbar auseinander, wenn man die Hauptsätze der achten und der neunten Quästion einander gegenüberstellt, mit welchen die principielle Erörterung des Wesens Gottes abschließt. Gemäß der rein platonischen Grundanschauung ist Gott in allen Dingen, zwar nicht als Theil ihres Wesens oder als accidens, aber wie die wirkende Ursache dem Gewirkten gegenwärtig ist. Denn die Ursache reicht nicht bloß bis zum Anfang der

Wirkung. Vielmehr ist Gott, da er das wesentliche Sein ist, nach seiner Weise des Seins den Dingen (die ja nur an seinem Sein theilnehmen) gegenwärtig, so lange die Dinge sind. Das Sein Gottes ist der tiefere Grund alles Seins der Dinge als die Form alles Wirklichen (8, 1.). Dieser Anschauung lebendiger Bewegung Gottes in den von ihm gewirkten Dingen steht nun gegenüber der aristotelische Satz, daß Gott der Bewegung entbehre, daß das erste Princip unveränderlich und unbeweglich sei, weil Gott, indem er die Fülle der Vollkommenheit des ganzen Seins in sich schließt, nicht nach etwas sich ausdehnen noch etwas sich aneignen kann, auf was er sich nicht an sich im Voraus bezieht (9, 1.).

Diesen Widerspruch hat Thomas erreicht, ehe er die Fragen erhebt, wie Gott von uns erkannt werde und unter welchen Bedingungen Namen und Eigenschaften von ihm ausgesagt werden dürfen. Auf diese Themata läßt er die Erörterungen über Gottes Erkennen und Wollen und über die hiervon abhängigen Begriffe folgen, in welchen der concrete Stoff der christlich-religiösen Vorstellung sich darstellt. Aber jene zwischeneingeschobenen Methodenfragen sind weder veranlaßt durch eine Einsicht in die Erfolglosigkeit der bisherigen Darstellung des Wesens Gottes, noch führen sie zur Einschlagung eines anderen Weges, vielmehr fixirt sich Thomas durch die von ihm gegebene Antwort zunächst erst recht auf dem Standpunkt der neuplatonischen Weltanschauung und Erkenntnistheorie. Die Folge davon aber ist, daß die bestimmten geistigen Functionen, welche durch die religiöse Vorstellung oder durch die Offenbarung Gott vindicirt werden, entweder, wie das Erkennen, in die Einfachheit des unbegrenzten Wesens zurückgenommen werden, oder, wie das Wollen, dahin führen, daß der Gottesbegriff in die Merkmale einer in sich beschränkten Persönlichkeit ausläuft.

Der natürliche Verstand kann nur erkennen, ob Gott ist und was ihm als der ersten Ursache der Creaturen zukommt, welche so tief unter derselben stehen, daß Gottes Wesen nur weit über denselben hinausliegt (12, 12.). Dadurch also wird auf den besondern Werth der Erkenntniß Gottes aus Offenbarung vorbereitet; allein man täuscht sich, wenn man durch sie eine qualitativ verschiedene Erkenntniß Gottes eröffnet zu finden erwartet. Aus der Gnade wird nur eine perfectior cognitio abgeleitet, nur eine Unterstüzung des natürlichen Verstandes in Hinsicht der ihm eigenthümlichen Function. Die Vision

führt den Propheten directere Anschauungen göttlicher Dinge zu, oder, wie bei der Taufe Christi, führt sie in das Verhältniß der Trinität ein, und die Offenbarung im Allgemeinen vergegenwärtigt mehrere und ausgezeichnetere Wirkungen Gottes, als man ohnedieß wahrnehmen wird (12, 13.). Aber insoweit auch dieser Stoff eine wissenschaftliche, theoretische (speculative) Bearbeitung fordert, ist nur diejenige Aufgabe gestellt, daß man ihn in das Schema der unbegrenzten und unterschiedslosen Einfachheit des Seins Gottes hineinzwänge. Denn (13, 2.) die Namen und Eigenschaftsbegriffe bezeichnen Gott insofern, als unser Verstand ihn erkennt. Derselbe erkennt aber Gott aus den Creaturen, sofern diese ihn darstellen. Weil nun Gott als der an sich und im Ganzen Vollkommene alle Vollkommenheiten der Creaturen in sich voraushat, so stellt ihn jede Creatur dar und ist ihm ähnlich, sofern sie eine Vollkommenheit hat. Zwar geschieht dieß nicht so, daß Gott als etwas derselben Art oder Gattung dargestellt würde, sondern als das über die Creatur hinausgehende Princip, von dessen Wesen sich die Wirkungen entfernen; aber dennoch erreichen dieselben eine gewisse Ähnlichkeit mit Gott. Also bezeichnen die Namen das göttliche Wesen in unvollkommener Weise, wie auch die Creaturen dasselbe in unvollkommener Weise darstellen. Indem also die Eigenschaftsbegriffe nur analogisch auf Gott übertragen werden, so ist der Maassstab für ihren uneigentlichen Sinn der, daß die Vollkommenheiten, welche in den Creaturen verschieden und getheilt sind, in Gott eine untheilbare Einheit bilden. Die verschiedenen Eigenschaftsbegriffe gelten aber von Gott nur mit dem Vorbehalt, daß sie eigentlich von dessen Wesen, Macht und Sein nicht unterschieden sind (13, 5.). Wie relativ die Eigenschaftsbegriffe für Gott sind, ist endlich an der Behauptung zu erkennen, daß sie nicht nothwendig als ewig gesetzt zu werden brauchen, sondern einzelne ex tempore prädicirt werden dürfen, wie nach Augustin de trin. V, 16. der Name dominus. Denn da zwar die Creaturen auf Gott bezogen sind, da in Gott aber keine wirkliche Beziehung auf die Creaturen stattfindet, sondern dieselbe nur secundum rationem gesetzt wird, sofern die Creaturen auf ihn bezogen werden, so dürfen zeitliche Prädicate in Berücksichtigung des Wechsels der Creatur auf ihn angewendet werden, während in Gott freilich keine Veränderung hineinfällt (13, 7.).

Den Uebergang zu den concreten Eigenschaftsbegriffen konnte Thomas insofern noch an der Hand des Aristoteles machen, als dieser

die reine Form, also das göttliche Wesen als das Denken bestimmt hat; dieß gilt aber als die vollkommene Thätigkeit, sofern es seinen Zweck nicht außer sich hat, als etwas durch Handeln zu verwirklichendes, sondern sofern es, auf sich selbst bezogen, keinen anderen Gegenstand hat als sich selbst, sofern es also das Denken des Denkens ist. Gott erkennt sich durch sich (14, 2.), und dieß sein Erkennen ist sein Wesen (14, 4.). Nun aber wird durch den neuplatonischen Einschlag das göttliche Erkennen auf das von Gott Verschiedene ausgedehnt. In Gott präexistiren ja alle seine Wirkungen wie in der ersten Ursache, also müssen dieselben auch in seinem Erkennen secundum modum intelligibilem sein. Gott erkennt also das von ihm Verschiedene zwar nicht so, wie dasselbe in sich selbstständig ist, aber so, wie er selbst in seinem Wesen die Ähnlichkeit des von ihm Verschiedenen enthält (14, 5.). Gott würde nicht sich selbst auf vollkommene Weise erkennen, wenn er nicht erkennte, auf welche Weise seine eigene Vollkommenheit der Theilnahme Anderer zugänglich ist (*participabilis ab aliis*). Auch würde er das Wesen des Seins nicht vollkommen erkennen, wenn er nicht alle Weisen des Seins erkennte. Deshalb erkennt Gott durch eigenes Erkennen alle Dinge, sofern sie unter einander verschieden sind (14, 6.). Demnach (14, 8.) ist die Erkenntniß Gottes der Grund der Dinge, d. h. die auf die Möglichkeit des creatürlichen Seins sich erstreckende Selbsterkenntniß Gottes. Dieß ist das Resultat der Hineinschiebung der neuplatonischen Gottesidee in die aristotelische. Unmittelbar damit verbindet aber Thomas die Reflexion, daß der bloße Gedanke, die *forma intelligibilis*, noch nicht der Grund der Handlung ist, da derselbe in dem Erkennenden bleibt, daß vielmehr eine Wirkung nur stattfindet, also der Begriff der Ursache auf das Erkennen nur paßt, wenn eine Neigung zur bestimmten Wirkung hinzukommt. Das Erkennen des Möglichen kann auch auf Entgegengesetztes sich beziehen. Wenn es also doch als die Ursache des Wirklichen bezeichnet wird, so muß auch für Gott gelten, daß seine vorher bezeichnete, die Möglichkeit der Dinge in sich schließende Selbsterkenntniß deren wirkende Ursache nur ist, sofern mit ihr der bestimmte Wille verbunden ist, also als *scientia approbationis*. So hat zwar Gott von sich nur eine theoretische Erkenntniß, weil er für sich kein Gegenstand des aus der Potenz hervorgehenden Handelns ist (*operabilis non est*). Ebenso hat er vor Allem eine theoretische Erkenntniß von den Dingen, als Objecten seines Denkens. Eine solche hat er nun ausschließlich von den-

jenigen Dingen, die er bloß als möglich denkt, die er sich aber nicht zum Zweck setzt, also auch niemals vollbringt. Dagegen hat er auch eine praktische, auf den Zweckgedanken begründete Erkenntniß derjenigen Dinge, welche er in irgend einer Zeit hervorbringt (14, 16.). Diese Gedankenreihe überschreitet den Gesichtskreis sowohl des Aristoteles als des Areopagiten; denn von Zweckgedanken und Wirkungen nach dem Zweck weiß der Letztere überhaupt nichts; der Erstere begründet zwar darauf seine ganze Anschauung der wirklichen Welt, aber er führt dieselbe nur nicht auf seinen unbewegten Gott zurück. In diesem Punkte also schlägt die christliche Gottesvorstellung bei Thomas zum ersten Male energisch durch.

Die christliche Gottesvorstellung gestattet ihm auch, die platonische Annahme der Ideen durch den aristotelischen Zweckbegriff zu befruchten. Ideen sind die Formen anderer Dinge, welche außerhalb der Dinge selbst existiren als Vorbilder und Erkenntnißgründe in dem Verstande Gottes. Bei Allem nun, was nicht zufällig entsteht, muß die Form der Zweck der Entstehung sein. Das Wirkende aber wird wegen der Form nur wirken, indem eine Aehnlichkeit der Form in ihm selbst ist, und zwar in Anwendung auf Gott auf intelligible Weise, wie die Aehnlichkeit des Hauses im Verstande des Erbauers präexistirt. Und dieß darf die Idee des Hauses genannt werden, weil der Künstler beabsichtigt, das Haus der Form ähnlich zu machen, die er im Verstande aufgefaßt hat. Weil also die Welt nicht zufällig entstanden, sondern von Gott geschaffen ist, der durch die Erkenntniß wirkt, so muß im göttlichen Verstande eine Form sein, nach deren Aehnlichkeit die Welt geschaffen ist. Und hierin besteht der Sinn der Idee (15, 1.). Es ist aber auch nöthig, eine Mehrheit der Ideen anzunehmen. In jeder Wirkung ist der letzte Zweck eigentlich beabsichtigt von dem zuerst Wirkenden. Das Beste, was in den Dingen existirt, ist aber die Ordnung des Universum. Also ist diese eigentlich von Gott beabsichtigt und geht nicht zufällig aus der Abfolge der wirkenden Kräfte hervor. Also ist nothwendig, daß Gott die Idee der Ordnung des Universum habe. Der Gedanke einer Gesamtheit kann aber nur gehegt werden unter der Bedingung der Gedanken von den einzelnen Gliedern, aus denen das Ganze besteht. Also müssen im göttlichen Verstande die eigenthümlichen Gedanken von allen Dingen sein, — d. h. eine Mehrheit von Ideen. Dieß streitet nicht mit der Einfachheit Gottes, denn die Ideen in ihrer Mehrheit sind in Gott, als von ihm erkannt. Indem Gott, wie ge-

sagt, sein Wesen auf vollkommene Weise erkennt, so erkennt er sich auch insofern, als er gemäß irgend einer Ähnlichkeit der Theilnahme durch die Creaturen zugänglich ist. Sofern also Gott sein Wesen erkennt, als in bestimmter Weise der Nachahmung durch die bestimmte Creatur fähig, so erkennt er sein Wesen als die eigenthümliche Idee und als den Grund des bestimmten Geschöpfes. Da dieß auf alle Fälle paßt, so streitet die Mehrheit der Ideen nicht mit der Einfachheit des Wesens Gottes (15, 2.).

Es käme nur darauf an, daß das Verhältniß der auf die Welt bezogenen Zweckgedanken zu dem göttlichen Gedanken von seinem Selbstzweck bestimmt würde, um den ganzen Umfang der christlichen Gottesvorstellung flüssig zu machen; aber nachdem die folgenden Quästionen über Wahrheit und Falschheit sich auf fernliegende Dinge erstrecken, führt die Erörterung des Begriffs vom göttlichen Leben wieder auf die abstracte Methode des Platonismus zurück. Der Begriff des Lebens hätte Anlaß zur Ergänzung der auf den Gottesbegriff zurückgeführten teleologischen Weltbetrachtung geben können, da Thomas jenen Begriff als den der Bewegung nach dem eingeborenen Zweck bestimmt. Indem er aber die einzelnen Stufen des creatürlichen Lebens durchgeht, erinnert er daran, daß in diesem Gebiet der Zweck, nach welchem das Lebendige, auch das Bewußtlebendige, sich richtet, stets von der schöpferischen Macht gesetzt ist. Und deshalb beschränkt er den Begriff des göttlichen Lebens darauf, daß die Erkenntniß das Wesen Gottes ist und daß dieß Wesen nicht von einem Anderen determinirt wird (18, 3.). Die Vollkommenheit seines Erkennens besteht aber in der Identität der Kraft, des Objectes, des Actes, und so ist Alles in Gott göttliches Leben, auch die Dinge, sofern sie durch ihre Ideen in Gottes Erkenntniß sind (18, 4.).

Einen neuen Anlauf zur concreten Auffassung des Gottesbegriffs nimmt Thomas in der 19. Quästion über den Willen Gottes. Jedes mit Denkfähigkeit ausgestattete Wesen hat das Verhältniß zu dem erkannten Guten, daß es in demselben ruht, wenn es dasselbe hat, und dasselbe sucht, wenn es dasselbe nicht hat; und beides gehört zum Willen. Deshalb muß auch in Gott der Wille sein, da in ihm Denken ist. Die Einwendung, daß das Streben des Willens immer einen Mangel voraussetze, deswegen also auf Gott nicht Anwendung finden dürfe, wird damit abgelehnt, daß dieß nur die eine Bedingtheit des Willens sei, daß aber derselbe auch stattfinde, indem man den eigenen Besitz liebe und sich an demselben erfreue; und in diesem Sinne

wird das Attribut des Willens für Gott in Anspruch genommen. Der Zweckbegriff, der den Begriff des Willens beherrscht, paßt zu Gott insofern, als Gott sein eigener Selbstzweck ist und so auch der Zweck alles dessen, was von ihm gemacht wird. Der Gegenstand des göttlichen Willens ist stets seine Güte, welche sein Wesen ist, und deshalb wird er durch nichts von ihm Verschiedenes bestimmt und in Bewegung gesetzt, sondern er selbst ist für sich das alleinige Motiv seines Wollens (19, 1.). Indem also Gott sein Wollen auch auf von ihm Verschiedenes richtet, so fällt die Bedingtheit des Willens durch das Gefühl des Mangels für Gott natürlich aus, da ja nichts außer ihm existirt und nichts als solches denkbar ist, was nicht ihm seinen Ursprung verdankte. Die Beziehung seines Willens auf Anderes hängt vielmehr davon ab, daß die Mittheilung des eigenen Guten zum Begriff des Willens gehört und nun auf Gott in eminentester Weise Anwendung findet. Indem er sich will, will er auch, daß Anderes sei, sowie er das von sich Verschiedene erkennt, indem er sein eigenes Wesen in vollkommener Weise erkennt. Sich selbst aber will er als den letzten Zweck, das Andere aber als Mittel zum Zweck (19, 2.).

Bei der Lehre von den Ideen hatte Thomas den Gedanken erreicht, daß die Ordnung des Universum der letzte Zweck sei, der die einzelnen Zweckgedanken oder Ideen Gottes beherrscht (15, 2.); der Satz findet jetzt seine Ergänzung darin, daß die Idee der Ordnung des Universum noch durch den eigenen Selbstzweck Gottes beherrscht wird. Bereicherung und nähere Bestimmung gewinnt dieser Zusammenhang, indem Thomas auch den Begriff der Liebe für Gott geltend macht. Denn die Liebe ist die ursprüngliche Bewegung des Willens, sofern sie sich auf das Gute im Allgemeinen, als beseffenes oder als nicht beseffenes, bezieht. Und zwar unterscheidet nun Thomas die Bewegung der Liebe in zweifacher Beziehung, erstens auf das Gute, das man Einem will, zweitens auf denjenigen, dem man das Gute will. Allerdings ist die erstere Beziehung die ursprünglichere. Denn derjenige, der sich selbst liebt, will das Gute für sich selbst. Indem also Einer einen Anderen liebt, also das Gute für ihn will, verhält er sich zu demselben als zu sich selbst, sofern er das Gute auf denselben bezieht wie auf sich selbst (*utitur eo tanquam se ipso, referens bonum ad illum sicut ad se ipsum. Et pro tanto dicitur amor vis concretiva, quia alium aggregat sibi, habens se ad eum sicut ad se ipsum.* 20, 1.).

Nun erstreckt sich die Liebe Gottes auf alle Glieder seiner Schöpfung; denn Alles existirt nur, sofern es Gott an seinem Wesen, d. h. seiner Güte, theilnehmen läßt, also sofern er den beabsichtigten und verwirklichten Existenzen Gutes will. Freilich ist die Liebe Gottes in diesem Verhältniß zu den Creaturen abgestuft, gegen das Vernunftlose *amor concupiscentiae*, gegen die zur Gegenliebe befähigten Menschen *amor amicitiae* (20, 2.); Christus aber wird von Gott geliebt mehr nicht bloß als das menschliche Geschlecht, sondern auch als die Gesamtheit aller Creaturen (20, 4.). Diese Erörterungen weisen darauf hin, daß der Gedanke des Selbstzweckes Gottes, indem er den Gedanken der Weltordnung transcendirt, doch zugleich jedem als Zweck Gottes denkbaren Gliede der Weltordnung immanent sein muß. In jedem einzelnen Willensact, durch den Gott aus Liebe einer Existenz etwas Gutes will und zudenkt, bezweckt er ja auch sich selbst (*utitur eo tanquam se ipso*). Ferner wird dadurch die Ordnung der Welt nicht beeinträchtigt, da die Liebe Gottes zweckmäßig abgestuft ist vom Vernunftlosen zum Menschen, zum menschlichen Geschlecht, zur Gesamtheit der Schöpfung, endlich zu Christus, den Gott mehr liebt als alles Vorhergenannte, der also dem göttlichen Selbstzweck näher stehen wird als alle übrigen Objecte der Liebe Gottes. Was würde sich für den Begriff von Gott und für den Begriff von der Welt ergeben, wenn diese Ordnung der Liebe Gottes mit dem Verhältniß seines Selbstzweckes zur Ordnung der Welt durch das System der göttlichen Ideen zusammengefaßt würde? Hier liegen die Elemente der christlichen Weltanschauung und des derselben entsprechenden Gottesbegriffs und warten, wie es scheint, nur auf die Intuition, welche sie in einer Form der Anschauung und in einer Formel vereinigt!

Aber Thomas hat sich das im Voraus schon unmöglich gemacht, weil sein Gottesbegriff und seine Weltanschauung durch den Areopagiten und durch Aristoteles gebunden sind. Schon in der Erörterung über den Willen Gottes (19, 3.) hat er unterschieden zwischen nothwendigen und nicht nothwendigen Willensacten Gottes. Denn der Wille Gottes hat ein nothwendiges Verhältniß zu seiner Güte, als seinem eigentlichen Object. Daher will Gott seine Güte ebenso nothwendig wie wir unsere Seligkeit. Das von sich Verschiedene aber will Gott, sofern es auf seine Güte, als dessen Zweck, bezogen wird. Die Mittel zum Zweck wollen wir aber nicht nothwendig, indem wir den Zweck wollen, außer solche Mittel, ohne welche der Zweck nicht sein kann. Da nun die Güte Gottes vollkom-

men ist und ohne Anderes sein kann, da ihr keine Vollkommenheit durch Anderes zuwächst, so folgt, daß es für Gott nicht absolut, sondern nur hypothetisch nothwendig ist, das von sich Verschiedene zu wollen. Gesezt nämlich, daß er will, so kann er nicht nicht-wollen, weil sein Wille nicht wechseln kann.

Es besteht also kein Verhältniß der Nothwendigkeit zwischen dem Selbstzweck Gottes und den Zwecken desselben, welche aus den Wirkungen erkennbar sind, die insgesamt Welt heißen. Der Inhalt des göttlichen Willens, der durch die Zurückführung unserer Welterkenntniß auf die die Welt begründenden Zweckgedanken Gottes erkannt wird, ist zwar dem göttlichen Selbstzweck als Mittel, aber als ein zufälliges untergeordnet. Indem die Nothwendigkeit jedes besonderen Willensinhaltes für den göttlichen Selbstzweck geleugnet wird, so wird derselbe als reine Form bewahrt. Dieß entspricht nun sowohl den areopagitischen wie den aristotelischen Voraussetzungen des Thomas. In der ersteren Beziehung ist beachtenswerth, wie das Verhältniß zwischen Macht und Weisheit Gottes bestimmt wird (25, 5.). Die Ordnung, welche durch die göttliche Weisheit in die Dinge gelegt ist, entspricht derselben nicht so, daß die göttliche Weisheit auf diese Ordnung beschränkt würde. Der Sinn einer Ordnung, welche der Weise den von ihm gemachten Dingen auflegt, wird vom Zweck hergenommen. Wenn also der Zweck im Verhältniß zu den seinetwegen gemachten Dingen steht, so wird die Weisheit des Urhebers auf eine bestimmte Ordnung beschränkt. Aber die göttliche Güte ist ein Zweck, welcher die geschaffenen Dinge unverhältnißmäßig überschreitet (*improportionabiliter excedens res creatas*). Deshalb wird die göttliche Weisheit nicht auf irgend eine Ordnung der Dinge beschränkt, so daß nicht ein anderer Lauf der Dinge hervorgehen könnte. Deshalb ist Gott im Stande, Anderes zu machen, als was er macht. — Dieß Resultat entspricht aber auch der aristotelischen Voraussetzung, welche Thomas (7, 1.) auch ausgesprochen hat, daß Gott *actus purus* sei, indem zwar die *materia perficitur per formam*, nicht aber *forma perficitur per materiam*. Indem dieß allgemein gilt, so findet es natürlich auch Anwendung auf den Stoff des göttlichen Willens, auf das, was als möglich gedacht wird, weil es von Gott um seiner selbst willen gewollt wird. Nämlich dagegen ist Gott wiederum um seiner selbst willen, um *actus purus* zu bleiben, um im Genuß seines formalen Selbstzweckes, im

Erkennen seiner Güte auszuruhen (26, 1.), völlig gleichgültig, und diese Gleichgültigkeit ist das Merkmal seiner Vollkommenheit.

Indem nun aber Thomas den bestimmten Willen Gottes als die Ursache der Dinge anerkennt und dadurch ausschließt, daß Gott etwas *per necessitatem naturae* wirke (19, 4.), so hat er der Form der religiösen Vorstellung von Gott eine Geltung eingeräumt, welche nicht wieder zur Unterschiedslosigkeit des unbegrenzten Wesens vermischt werden konnte, wie es bei den Begriffen des göttlichen Erkennens und Lebens möglich geworden war. In demselben Maaße aber wird ihm das auf den Begriff des zufälligen Willens zurückgeführte Wesen Gottes zum endlichen Wesen. Wenn Gott die Dinge nach seinen Zweckbegriffen hervorbringt und durch seine *providentia* in Ordnung auf den letzten Zweck hin hält (22, 1.), so wird die Absolutheit dieses Willens noch nicht dadurch gesichert, daß derselbe alles außer Gott zur Existenz Kommende beherrscht, und daß hierin Gott von keinem höheren Verstande abhängt (18, 3.; 19, 4.), sondern sich selbst Gesetz ist (21, 1.). Denn zum Zweck der Hervorbringung der Dinge wird unumgänglich eine Bewegung des göttlichen Willens nach etwas noch nicht Besessenem vorausgesetzt, und diese Bewegung wird nur durch die Befriedigung eines Bedürfnisses verständlich, welches eigentlich von Gott weggedacht werden soll (19, 1. 3.; 20, 2.) und im Sinne des Aristoteles auch weggedacht werden muß von dem, der nur als der unbewegt sich selbst Erkennende und Selige dem höchsten denkbaren Begriff entspricht. Der Wille ferner, welcher im Verhältniß zu seinem Selbstzweck keiner Mittel bedarf, ist willkürlich, indem er doch Mittel zu jenem Zweck setzt, und um so willkürlicher, wenn er auch andere Mittel zu jenem Zwecke (25, 5.), ja entgegengesetzte als die wirklich gewählten, wählen kann. Der Wille aber, dessen wirkliche Zwecke und Handlungen in keinem berechenbaren Verhältniß zum letzten Motiv, hier also zum Selbstzweck Gottes, stehen (25, 5.), mag negativ, d. h. mechanisch, unbeschränkt sein, er ist dennoch der in sich beschränkte Wille, wenn die Schranken, die er sich durch seine Zwecke und seinen Plan selbst setzt, kein Motiv der Nothwendigkeit für ihn selbst besitzen. Nur derjenige Wille ist positiv frei und vollkommen selig, dessen Plan im Verhältniß zu seinem Selbstzweck steht, der deshalb des letzteren gewiß ist in jedem einzelnen dem Plan entsprechenden Zweckgedanken, den er faßt und ausführt. Die Seligkeit hingegen findet nicht statt, wenn jeder einzelne Zweckgedanke von der Erkenntniß begleitet ist, daß auch ein anderer Plan

und im einzelnen Fall ein entgegengesetzter Zweck gefaßt sein könnte. Oder die Seligkeit ist wenigstens nicht vollkommen und nicht göttlich, wenn nur der Trost obwaltet, daß die bestimmte Handlungsweise, z. B. die Erlösung der Menschen durch das Leiden Christi, melius et convenientius justitiae et misericordiae dei sei, während auch eine andere Handlungsweise gerecht gewesen wäre, da auch, was im einzelnen Falle gerecht wäre, von dem zufälligen Willen Gottes abhängt (III, 46, 1. 3.).

Allerdings brechen die Merkmale dieser Beschränktheit des göttlichen Willens durch seine nur zufällig gefaßten Entschlüsse nicht an allen Stellen der Lehre des Thomas hindurch. Im Gegentheil befließt er sich bekanntlich einer sehr straffen Anschauung von der wirklichen Weltordnung Gottes. Sein Wille als erste und allgemeine Ursache schließt freilich Mittelursachen nicht aus, in deren Kraft es liegt, gewisse Wirkungen hervorzubringen (19, 7.). Die Ordnung der Welt fordert nun, daß neben den von Gott aus nothwendigen Ereignissen auch zufällige vorkommen. Diese aber hängen davon ab, daß Gott ihnen zufällig wirkende Ursachen als die nächsten Ursachen geordnet hat (19, 8.). Gemäß diesem Vorbehalt erreicht der göttliche Wille immer die beabsichtigte Wirkung. Wenn nämlich Gott alle Menschen selig machen will und doch einige verdammt, so ist bei jener voluntas antecedens das secundum quid zu beachten, nämlich die Freiheit des Menschen als die zufällig wirkende nächste Ursache der Seligkeit. Deshalb ist für diese Wirkung Gottes erst die aus Beachtung aller Umstände, also der richtig gebrauchten Freiheit des Menschen, hervorgehende voluntas consequens als die eigentliche Entscheidung Gottes erkennbar (19, 6.). Die Gerechtigkeit Gottes im Verhältniß zu den Menschen beruht auch nicht auf einem Rechtsanspruch der letzteren, so daß sie in vertragsmäßigen Leistungen (in mutua datione et acceptione) bestehe; sondern was Gott den Menschen schuldig zu sein und als Schuldigkeit ihnen zu erweisen scheint, ist er nur seiner eigenen Güte, ja seiner Barmherzigkeit schuldig, da jedes Werk der Gerechtigkeit ein Werk der Barmherzigkeit Gottes voraussetzt und in demselben wurzelt (21, 4.). Deshalb hat die Gerechtigkeit Gottes keinen privatrechtlichen, sondern einen öffentlichen Charakter, so daß er als gubernator et dispensator über der Ordnung der Welt steht, wie das Haupt einer Familie oder einer sonst wie geordneten Gesamtheit (21, 1.). Daß der Einzelne seine Seligkeit erreicht, findet seinen Grund nur in der Prädestination

der Absolutheit des göttlichen Willens sein soll, erweist sich in Anwendung auf jene Lehre nur als der Vorwand, unter welchem Gottes Verfahren im Erlösungswerke von Thomas ganz als das eines endlichen Rechtssubjectes dargestellt wird ¹⁾).

Wie konnte nun Baur behaupten, daß Thomas durchaus den Standpunkt der areopagitischen Gottesidee innehalte und daß erst Duns Scotus den Fortschritt von dem Begriffe der Substanz zu dem des Subjectes mache? Kaum anders als so, daß ein Vorurtheil, welches durch eine in verschiedenen Abschnitten durchgeführte Tendenz des Thomas hervorgerufen war, den Forscher gegen die abweichenden Bestandtheile der Lehre des Thomas gleichgültig gemacht hat. Es ist ja gewiß, daß Thomas die Absicht hat, die unterschiedslose Einfachheit des allgemeinen Seins als den Begriff Gottes festzuhalten, und daß er dieser Absicht gemäß nicht umhin kann, die pantheistische Behauptung auszusprechen, daß Gott als das allgemeine Sein auch die Form und das Wesen aller Dinge sei (qu. 8, 1. 3.). Aber nicht nur in der *Summa contra gentiles* I, 26. ist die entgegengesetzte Ansicht ausgesprochen, sondern auch in der *Summa theologica* I, 3, 8., und zwar hier im Eingange der positiven Darstellung der Lehre von Gott. Ist nun auch die Begründung des Satzes, daß Gott nicht *principium formale omnium* sei, für mangelhaft zu achten (s. S. 283.), so ist es um so deutlicher, daß Thomas auch mit dieser Behauptung über das Verhältniß Gottes zur Welt eine Absicht verfolgt. Dieser Beobachtung entzieht sich Baur, indem er meint (a. a. O. S. 635.), daß vom areopagitischen Standpunkte sowohl das Eine als das Andere gesagt werden konnte. Allein dieser Fall gehört doch wohl kaum zu der areopagitischen Abwechselung von Bejahungen und Verneinungen über Gott. Denn dem verneinenden Satze des Thomas entspricht in der Folge der Gedanke, daß die Wirklichkeit der Welt Product willkürlichen Wollens Gottes sei. Diesem Satze und seinen Bedingungen hat nun Baur in seiner Darstellung durchaus keine zureichende Beachtung geschenkt. Er erwähnt freilich S. 641. den Satz, daß Gott *liberum arbitrium* habe in Beziehung auf das Endliche; fügt aber hinzu, daß das Verhältniß der Welt zu Gott nach Thomas nur als ein *inmanentes* gedacht werden könne. Ferner deutet er S. 717 — 722. die Lehre des Thomas von den Ideen und ihrem

¹⁾ Vergl. die Studien über Gerechtigkeit und Verdienst Christi, in diesen Jahrb. Bd. V. S. 599.

Verhältniß sowohl zur Einheit Gottes als zur Realität der Welt in der Weise, daß die Dinge nicht als von Gott verschiedene Realität gedacht würden (S. 721.). Allein dabei ist unbeachtet geblieben, daß die Ideen für Thomas die Gedanken Gottes von dem von ihm Unterschiedenen sind, welches er zugleich, daß es wirklich werde, will. Das Denken Gottes für sich verbürgt dem Gedachten keine eigenthümliche Realität, da Gott alles Mögliche als von sich verschieden denkt, auch dasjenige, was den wirklichen Dingen entgegengesetzt ist. Die Wirklichkeit aber, welche durch die Ideen in Gott begründet wird, ist schon durch dieses Mittel unterschieden von dem bloß als möglich Gedachten. Denn in den Ideen ist die *scientia approbationis* vollzogen, d. h. das in ihnen als möglich Gedachte ist zugleich durch den Willen bestimmt, verwirklicht zu werden in einer von Gottes Realität verschiedenen Existenz. Diese Gedankenreihe steht freilich im Widerspruch mit der Voraussetzung, daß Gott *actus purus* sei; denn demgemäß kann es für Gott, wie Baur (S. 637.) richtig bemerkt, keine Möglichkeit geben, welche nicht zugleich Wirklichkeit wäre. Derselbe fügt jedoch a. a. O. hinzu: „Es wird sich im Folgenden zeigen, wie Thomas gleichwohl einen Begriff der Macht Gottes aufstellt, welcher mit dem Sage, daß Gott *actus purus* ist und alles Gedachte und Mögliche in ihm auch *actuell* existirt, in Widerspruch steht.“ Diese Verheißung hat nun Baur nicht erfüllt; dieser Umstand aber gilt mir wohl mit Recht als die thatsächliche Probe dafür, daß seine Darstellung der Theologie des Thomas unvollständig, also das von derselben entworfene, noch dazu an drei verschiedenen Stellen des Buches vertheilte Bild schief und schielend ist. Die Wahrheit ist, daß nicht erst Duns die Lehre von Gott zum Begriffe des Subjectes fortgeführt hat, sondern Thomas vollzieht den Fortschritt von der Substanz zum Subject im Verlaufe seiner Darstellung selbst. Aber weil er disparate Gedankenreihen an einander klebt, so mangelt den von ihm entwickelten Elementen der Subjectivität das Gepräge der Absolutheit, auf welches der Begriff der göttlichen Substanz angelegt ist.

Die Absicht, dem Thomas Widerspruch zu leisten, leitet den Duns Scotus allerdings in Beziehung auf die areopagitischen Elemente der Lehre seines Vorgängers; allein es wird sich zeigen, in welcher Weise die areopagitische Weltanschauung auch den Duns noch

beherrscht. Jedoch in Vergleich mit den Elementen der Subjectivität in der Lehre des Thomas von Gott gewinnt die Lehre des Duns nur eine größere Einförmigkeit dadurch, daß er den aristotelischen Grundbegriff des *actus purus* zu dem Begriffe des willkürlichen grundlosen Willens ausgestaltet. Zunächst tritt Duns in der Theorie der Erkenntniß Gottes den neuplatonischen Voraussetzungen des Thomas direct entgegen. Die Erkenntniß Gottes durch Negationen gilt ihm nicht als selbstständige Art des Erkennens; vielmehr behauptet er ganz richtig, daß man verneinende Urtheile über Gott nur auf Grund von Bejahungen fällen könne, indem man entfernt, was mit diesen Bejahungen unverträglich ist (*dist. 3. qu. 2, 1.*). Er hält einen positiven, quidditativen Begriff von Gott für möglich (*3, 2, 5. 29.*), weil der Begriff des Seienden für Gott und für die Creatur identisch dem Sinne nach (*univocus*) ist (*3, 2, 6—10. 18.*). Er leugnet auch, daß das materielle Wesen der Dinge, wie Thomas wollte, das nächste Object der menschlichen Erkenntniß sei und daß nur die Seligen die immateriellen Wesen, also namentlich Gott, adäquat erkennen, und er widerspricht dem Aristoteles darin, daß der sinnliche Eindruck der Dinge die Erkenntniß zuerst bestimmt, deren Beschränktheit dann daran zu messen ist, daß man nur durch Abstraction von demselben eine höhere Stufe des Erkennens erreichen kann (*3, 3, 2.*). Gegen jene Meinung des Thomas macht Duns geltend, daß, wenn nur dem durch die jenseitige Seligkeit verklärten Geiste die Erkenntniß des Immateriellen zustehe, hierdurch die gleiche Fähigkeit des irdischen Menschen erwiesen sei, weil *omnis habitus naturaliter praesupponit potentiam*. Gegen Aristoteles argumentirt er erstens aus der Nothwendigkeit der Voraussetzung, daß das Verlangen nach Erkenntniß der letzten Ursache nicht auf Unmögliches gerichtet sein könne, zweitens aus der Zuverlässigkeit der metaphysischen Erkenntniß, welche die Wahrheit des Begriffes des Seins verbürge, unter welchem man jedes Besondere, also auch das Materielle, auffasse, welche also von der Erkenntniß des letzteren vorausgesetzt werde (*3, 3, 3.*).

Dennoch zeigt eine nähere Betrachtung, daß Duns weder über die bloß quantitative Schätzung des Unterschiedes zwischen Gott und Creatur noch über einen bloß negativen Gottesbegriff hinausgekommen ist. Der vorgeblich adäquate Begriff für Gott, den Duns durch seinen kosmologischen Beweis erreicht (*dist. 2.*

qu. 2.), ist der Begriff des infinitum ens¹⁾. In dieser Formel ist nun aber das Beiwort zu verstehen nicht als accidentelles Attribut oder als Bezeichnung des Leidens, sondern als innere Bestimmtheit (modus intrinsecus illius entitatis), als Bezeichnung des Grades der Vollkommenheit (cum dico: ens infinitum, non habeo conceptum quasi per accidens ex subjecto et passione, sed conceptum per-se-subjecti in certo gradu perfectionis, scilicet infinitatis. 3, 2, 17.). Der entscheidende Werth dieser Deutung der adäquaten Formel für die Erkenntniß Gottes wird durch Folgendes bestätigt. Der Begriff des Seienden war ja als der für Gott und die Creatur gemeinsame geltend gemacht worden. Er ist aber beiden nicht als Gattungsbegriff gemeinsam, so daß das Sein Gottes der Art nach von dem der Creatur unterschieden wäre (8, 3, 16.). Unter den drei Weisen, mit welchen jene mögliche Meinung widerlegt wird, lautet nun der zweite: Die Artbegriffe bezeichnen die Wirklichkeit nicht auch dem Grade nach; — aber was für Gott und Creatur gemeinsam ist, ist ihnen gemeinsam als dem Grade nach Unterschiedenen (illa, per quae commune aliquod contrahitur ad deum et creaturam, sunt finitum et infinitum, quae dicunt gradus intrinsecos ipsius); — also ist mit dem Artbegriff auch der Gattungsbegriff von dem Verhältniß zwischen Gott und Creatur ausgeschlossen (8, 3, 17.). Der Absicht des Duns gemäß ist also infinitum ens ein positiver Begriff, hingegen der Begriff der Creatur schließt eine graduelle Negation des Seins und eine Verminderung der für Gott gesetzten Vollkommenheiten in sich; dieser Begriff des ens finitum entspricht also dem areopagitischen Begriffe des defectus, welchen Thomas im Verhältniß der Vollkommenheit der Creaturen zu der Gottes annahm, obgleich der Mittelbegriff des participare bonitatem dei von Duns nicht angewendet, hierin also das neuplatonische Vorbild verlassen ist. Aber wenn auch die Absicht des Duns die bezeichnete ist, so beweist schon der Wortausdruck infinitum ens, daß er doch nur einen negativen Gottesbegriff erreicht hat, und die speciellere Ausführung desselben dient nur zur Bestätigung dieses Urtheils.

Das ens infinitum ist als Resultat des kosmologischen Beweises, als die erkannte Ursache des ganzen Zusammenhan-

¹⁾ Vergl. die Darstellung des kosmologischen Beweises bei Baur a. a. O. S. 592—606.

ges der endlichen Ursachen das *primum et per se agens*. Hierin sind nach Duns folgende Bestimmungen enthalten. Erstens ist es *incausabile*; zweitens wirkt es *propter finem*; drittens wirkt es als Wille. Die erste negative Bestimmung dient dazu, den Unterschied Gottes von der Welt auszudrücken; deshalb greift sie über die Bedeutung der beiden anderen Charaktermerkmale über, die an sich auch anderen, endlichen Größen beizubringen können. Die Nothwendigkeit einer ersten Ursache oder die Unmöglichkeit einer endlosen Reihe von Ursachen hat den Sinn, daß die erste Ursache nicht zur Gesamtheit der endlichen Ursachen gehört, *quia tunc esset causa sui* (2, 2, 14.). Allerdings ist das *primum effectivum in actu exsistens*, und sofern es nicht ab alio existirt, ist es *a se*; allein das darf nicht so verstanden werden, als ob es sich selbst hervorbrächte, denn dann würde es nicht *incausabile* sein (2, 2, 16.). Der positive Begriff der *causa sui* wird also von Gott abgewehrt und die *aseitas* ausschließlich auf die Unmöglichkeit gedeutet, daß der Begriff der *causa* für Gott selbst eine Bedeutung habe. Zweitens wirkt jedes *per se efficiens* des Zweckes wegen; also wirkt die erste Ursache wegen des letzten Zweckes. Aber sie wirkt von vornherein und endgültig nicht wegen etwas von ihr selbst Verschiedenen, weil nichts der Art ihr Zweck sein kann, also ist die erste Ursache der letzte Zweck (2, 2, 18.). Drittens wirkt die erste Ursache als Erkennen und Wollen. Denn der Zweck, wegen dessen die erste Ursache wirkt, ist der Beweggrund für dieselbe, entweder als geliebt durch einen Willensact oder als nur in natürlicher Weise geliebt (d. h. ohne Bewußtsein vom Zweck). Das Letztere aber ist falsch, weil darin der erstrebte und bewegende Zweck von der ersten Ursache verschieden wäre, wie das Centrum von der Schwere, die Form von der Materie. Also wirkt die erste Ursache gemäß dem mit ihr identischen Zweck, sofern derselbe durch den Willensact von ihr geliebt ist. Ferner kommt dafür in Betracht, daß es zufällig Verursachtes giebt. Also wirkt die erste Ursache überhaupt in zufälliger Weise; also wirkt sie als Wille. Denn wenn die erste Ursache in nothwendiger Weise wirkte, so würde es überhaupt nichts zufällig Gewirktes auf der Stufe niederer Ursachen geben, also muß diese Art des Wirkens der ersten Ursache im Allgemeinen eigen sein. Nun giebt es aber keinen Grund zufälligen Wirkens außer den Willen, weil alles Uebrige nach Nothwendigkeit wirkt, also ist die erste Ursache Wille (2, 2, 20.).

Die letzte Gedankenreihe enthält die charakteristische Modification der teleologischen Weltbetrachtung des Aristoteles, welche wenigstens indirect durch die Einwirkung der religiösen Vorstellung von Gott hervorgebracht sein wird. Aristoteles hat die Bewegung der Welt durch Gott als nothwendig gesetzt, sofern dieselbe als eine in sich gleichförmige aufgefaßt werden muß, und hatte Zufälliges nur auf den niederen Stufen des Weltzusammenhangs in den sich aufdrängenden Abweichungen von der Ordnung anerkannt. Hiergegen verwahrt sich Duns, indem er zwischen den Begriffen contingens und contingentem causatum unterschieden wissen will. Er nimmt es von Aristoteles an, daß Unterschiede des Nothwendigen und des Zufälligen unter den Dingen vorkommen. Aber er bemerkt, daß, wenn die ganze Bewegung der Welt in nothwendiger Weise von der ersten Ursache abhänge, dann auch in den Theilen der Welt für Zufälliges kein Raum sei. Entweder also ist auf den Begriff des Zufälligen überhaupt zu verzichten, oder er behält in dem Sinne Bestand, daß das Gegentheil von etwas auch möglich ist, und dann folgt, daß auch die erste Ursache unmittelbar so wirkt, daß sie auch nichtwirken könnte (2, 2, 21.). Allerdings ist das direct ausgesprochene Motiv für die Behauptung, daß die erste Ursache in diesem Sinne Wille sei, in der Aufgabe enthalten, daß das zufällig Gewirkte und das zufällig Wirkende in der Welt, nämlich der menschliche Wille, seine Erklärung finde; also ist die Einwirkung der christlichen Gottesidee auf jenes Resultat nicht direct nachweisbar. Allein die Reflexion hierauf ist doch unumgänglich, sowohl weil in der philosophischen Tradition kein Anlaß zu dieser Bestimmung lag, Duns vielmehr in diesem Punkte sich von der Auctorität des Aristoteles lossagen mußte, als auch weil das concrete Interesse des Duns an der menschlichen Freiheit, deren Correlat der Willensbegriff für Gott ist, an der katholischen Ordnung des freiwilligen Verdienstes zum Zwecke der Seligkeit gemessen werden muß. Der formelle Fortschritt der Theologie des Duns über die des Thomas liegt nun darin, daß er den Begriff des *primum efficiens*, des *ultimus finis*, des *actus purus* überhaupt nur in der Form der *voluntas* ausprägt, während Thomas diesen Begriff erst nachträglich herbeizieht und dann mit seinen Grundbestimmungen nicht ohne Widerspruch zu vereinigen vermag. Duns denkt die Welt ausschließlich als von Gott gewollt und demnach als von Gott wesentlich verschieden; hingegen Thomas behauptet, ehe er den Begriff des Willens Gottes ergreift, in Folge

seiner abstracten Grundbestimmungen beiläufig die Wesensidentität der Welt mit Gott.

Der Sinn, in welchem nun Duns die erste Ursache, das Unendlich-Seiende, als Wille definirt, wird weiterhin dadurch erläutert, daß das Erkennen und das Wollen Gottes nichts von seinem Wesen Verschiedenes sind und daß kein ihm zukommendes Erkennen *accidens* an ihm ist. Der Beweis des ersten Satzes umfaßt zwei Glieder. Zunächst ist das Wollen mit der ersten Ursache identisch. Denn die Ursächlichkeit und die Wirkung der Zweckursache geht der wirkenden Ursache vorher; denn sie bewegt die wirkende Ursache zum Wirken. Und deshalb ist die Ursächlichkeit und die Wirkung der Zweckursache durchaus keiner höheren Begründung fähig (*penitus incausabilis*). Nun besteht die Ursächlichkeit der ersten Zweckursache darin, die erste wirkende Ursache als das durch sich selbst Geliebte in Bewegung zu setzen, was so viel ist, als daß die erste wirkende Ursache die erste Zweckursache liebt. Also ist dieses Verhältniß keiner höheren Begründung fähig, also nothwendiges Sein und identisch mit dem ersten Wesen. Ferner ist das Sich-Erkennen mit dem ersten Wesen identisch. Denn nichts wird geliebt, außer was erkannt ist; also wenn das Sich-Lieben an sich das nothwendige Sein ist, so ist auch das Sich-Erkennen an sich das nothwendige Sein (2, 2, 22.). — Zweitens aber ist nicht nur das Wollen überhaupt, sondern auch das Erkennen überhaupt mit dem Wesen Gottes identisch und nicht das letztere *Accidens* an demselben. Denn Gott hat aus sich die Fähigkeit, jedes einzelne Endliche zu bewirken, indem er es neben jedem anderen Endlichen abgrenzt und es aus Liebe zum letzten Zwecke will. Nun aber ist das Erkennen des einzelnen Endlichen in Gott selbst nichts Endliches (*circumscripta cognitione illius non habet, unde possit illud causabile causare*). Also ist die Erkenntniß jedes anderen Dinges nichts von dem unendlichen Wesen Gottes Verschiedenes (2, 2, 23.; 8, 1, 4.).

In der letzten Conclusion taucht ein Gedanke auf, welcher so direct in der Consequenz des von Duns auf Gott angewendeten Begriffs des Willens liegt und zugleich so geeignet ist, durch die von ihm begründete teleologische Weltanschauung die Bildung eines positiven Gottesbegriffs zu vermitteln, daß wir zunächst bei demselben stehen bleiben müssen. Duns sagt: Gott kann nichts wirken, außer sofern er es aus Liebe zum letzten Zweck, d. h. zu sich selbst, will. Die durch den Gedanken von sich vermittelte Liebe

zu sich bezeichnet die Form des Willens, der als die letzte Ursache gedacht werden darf, sofern er nur bewegt wird durch den Gedanken von sich, als dem letzten Zweck, und durch keinen Gedanken eines von sich verschiedenen Zweckes. Nun begründet jener Satz die Wirklichkeit der Welt aus Gott so, daß dieselbe eine Kette einzelner Zwecksetzungen wäre, die doch nur Mittel für den Selbstzweck Gottes sind. In der zweckmäßigen Verwirklichung der Welt ist also Gott als der urhebende Wille wesentlich von seinen Wirkungen unterschieden und zugleich ist er doch als Urheber der zweckmäßigen Welt durch keinen von ihm verschiedenen Zweck in Bewegung gesetzt. Denn alle Weltzwecke sind als Mittel dem letzten Zweck, dem Selbstzweck Gottes, untergeordnet und werden nur von diesem aus zu Motiven für Gottes Wirken. Unter dieser Bedingung würde eine teleologische Erkenntniß der wirklichen Welt nicht bloß dahin führen, was aus dem Willen Gottes möglich ist, sondern auch dahin, was in dem Selbstzweck Gottes nothwendig, was also zur concreten Bestimmtheit seines Wesens erforderlich ist. Das unendliche Wesen Gottes, aus welchem Duns nicht bloß das ableitet, was wirklich geworden ist, sondern innerhalb dessen er auch das Gegentheil der Wirklichkeit für gleich möglich hält, würde auf diesem Wege auf eine innere Begrenzung, auf eine positive Selbstbestimmung Gottes zu nothwendigem Inhalte seines Selbstzweckes führen. Aber eben diesen Weg schlägt Duns nicht ein, um den Begriff des infinitum ens als solchen unverkürzt zu erhalten. Hieraus ergiebt sich, daß er nur einen negativen Begriff von Gott hat und beabsichtigt. Ja nicht nur der Satz, daß Gott alles Endliche aus Liebe zu sich als dem letzten Zweck will, — steht wie zufällig in der oben angeführten Conclusion, sondern auch die Form des nach seinem erkannten Selbstzweck sich bewegenden Willens steht für Duns als Kategorie Gottes nicht fest. Solwie er bestimmt leugnet, daß Gott *causa sui* sei, weil er dann nicht *incausabilis* wäre, so leugnet er an einer früheren Stelle seines Werkes, daß Gott *finis sui* sei. Gott, heißt es dort (1, 5, 6.), genießt sich selbst als das absolute Gute. Der Gedanke des Genießbaren ist nicht eigentlich der Gedanke des Zweckes, aber derselbe paßt zu jenem. Obgleich also Gott nicht Zweck seiner selbst ist, so ist er doch in Hinsicht seines Willens Gegenstand des Genusses für sich, worauf der Gedanke des Zweckes paßt, weil er das höchste Gute ist. Jedoch kann auf ihn nicht der Gedanke des Zweckes in Hinsicht seiner passen, wie er auch nicht in Hinsicht seiner Zweck ist, sondern nur in Hinsicht aller eines

Zweckes fähigen Dinge. Diese wunderliche Behauptung, daß Gott nicht Zweck seiner selbst sei, wird dann so begründet: Die Zweckursache bezieht sich nur darauf, worauf sich auch die wirkende Ursache bezieht. Für Gott also, der der letzteren nicht unterliegen kann, ist auch keine Zweckursache gültig.

Wenn im Verhältniß zwischen diesen Sätzen und den Erörterungen über den Begriff des Willens, die oben mitgetheilt sind, kein so klaffender Widerspruch angenommen werden soll, wie er sich auf den ersten Anblick zu ergeben scheint, so wird Folgendes zu erwägen sein. Die Gotteslehre und die Weltanschauung des Duns wird durch den Begriff des Willens nur insoweit beherrscht, als derselbe eine zufällig wirkende Ursache bezeichnet. Hingegen kommt von den übrigen im Begriff des Willens enthaltenen Merkmalen keines für den Zusammenhang der Theologie des Duns in Betracht. Dieß schließt nun freilich nicht aus, daß Duns zu einem nächstliegenden Zwecke an dem Begriff des Willens auch noch andere Merkmale aufzuzeigen vermag, die über den Gedanken der zufällig wirkenden Ursache hinausliegen. Der Fall liegt nun vor. Um zu beweisen, daß in Gott Wollen, Erkennen und Wesen identisch sind, sieht sich Duns genöthigt zur Analyse der besonderen Art, in welcher der Wille Ursache ist, und weist deshalb nach, daß der Wille die Bewegung nach dem erkannten Zwecke seiner selbst ist und wirksam zur Hervorbringung von Anderem, indem das Andere als Mittel zum eigenen Selbstzwecke gesetzt wird. Aber die Absicht, welche zur Bezeichnung dieser in Unterschieden gegliederten Einheit des Willens geführt hat, ist darauf gerichtet, die gefundenen Unterschiede in der Einfachheit des unendlichen Seins zu verwischen. Daran erkennt man, daß Duns nur epistodisch zu denjenigen Bestimmungen über den Willen gekommen ist, welche den vorausgeschickten Grundsätzen freilich widersprechen, aber für das Ganze eben nicht die Bedeutung haben, dieselben umzustürzen. Das unendliche Sein gilt als Wille, weil es als die zufällig wirkende Ursache gedacht werden soll; aber so wenig es deshalb *causa sui* ist, so wenig entspricht es der Absicht des Duns, es als *finis sui* zu behaupten, sondern er läßt Gott als *ultimus finis* nur *respectu finibilium* gelten.

Gott also ist die erste Ursache als erkennendes und wollendes Wesen. Diese beiden geistigen Wesensattribute unterliegen aber nicht gleichen Bedingungen für die Charakteristik Gottes selbst. Natürlich kann ihm das Wollen nicht beigelegt werden außer so, daß zugleich das

Denken der Willensobjecte behauptet wird. Aber indem der Begriff des Willens gesetzt wird zur Erklärung der zufällig gewirkten Dinge, so ist Duns darauf hingewiesen, den Willen Gottes als schlechthin frei und objectiv ungebunden zu behaupten. Hingegen die Erkenntniß Gottes ist nach der Nothwendigkeit seines Wesens denkthätig (speculativus), und hierauf bezieht sich wesentlich nicht Freiheit, obgleich die Erkenntniß Gottes nicht ist ohne den zustimmenden Willen. Denn Gott ist nothwendig denkend, sowie er nothwendig und nicht durch seinen Willen Gott ist. Seine Freiheit nämlich bezieht sich nicht auf sein Inneres (intrinseca), welches die Voraussetzung seiner Thätigkeit ist; sondern seine Freiheit bezieht sich auf Alles, was zu schaffen möglich ist. In Hinsicht dieser muß man also die erste Entscheidung in den Willen setzen; dieß würde aber nicht stattfinden, wenn praktische Erkenntniß die Entscheidung vorher hätte (38, 1, 3.). Also bezieht sich das für Gott nothwendige Denken und Erkennen nicht auf die Dinge. Worauf es sich bezieht, wird sich ergeben, wenn zuerst die Beziehung des Willens und des Erkennens auf die Dinge näher erläutert worden ist.

Die Freiheit des göttlichen Willens bildet den Schlüssel zur Erklärung der zufällig gewirkten Dinge. Duns erkennt sie aus der Analogie mit dem Willen des Menschen so, daß er die Functionen des letzteren, welche Merkmale seiner Unvollkommenheit sind, von Gott fern hält. Deshalb beschränkt er die Freiheit des göttlichen Willens auf die Fähigkeit, entgegengesetzte Objecte zu setzen. Durch in sich einiges, einfaches, unbegrenztes Wollen bezieht sich Gott auf jeglichen möglichen Willensgegenstand, und es würde eine Unvollkommenheit sein, wenn der Wille bloß auf einen Gegenstand und nicht zugleich auf dessen Gegentheil sich richten könnte, vorausgesetzt, daß dasselbe an sich möglicher Willensgegenstand ist (39, 1, 21.; 8, 5, 23.). Dieß ist anschaulich an der Art, wie Duns die Prädestination denkt: Gott prädestinirt in zufälliger Weise denjenigen, welchen er prädestinirt, und er kann nicht-prädestiniren, freilich nicht so, daß beides Entgegengesetzte zusammen oder nach einander stattfindet, sondern beides getrennt im Moment der Ewigkeit. Deshalb kann auch der Prädestinirte verdammt werden, wenn er in der Sünde endgültig verharret; wie er also verdammt werden kann, so kann er auch nicht-prädestinirt werden (40, 1, 2.). — Zu dieser Art von göttlicher Willensfreiheit gehört es nun freilich, daß nicht das

vorausgesetzte nothwendige Erkennen Gottes die entscheidenden Zweckgedanken darbietet. Denn dann würde Gott nothwendig erkennen, daß dieß Bestimmte gemacht werden müsse, und dann dürfte der Wille, welchem die Erkenntniß dieß darbietet, nicht jenes nicht-wollen, weil der Wille dann nicht richtig wäre (38, 1, 2.). Die Zufälligkeit der Schöpfung erlaubt es nicht, ihren Grund in der Erkenntniß Gottes zu suchen, welche jeder Thätigkeit seines Willens vorhergeht, weil jener *primus intellectus* Gottes mit Naturnothwendigkeit vor sich geht. Ein dieser Erkenntniß folgendes Wirken des göttlichen Willens würde also auch nur nothwendig sein, und die Zufälligkeit des Gewirkten wäre damit angeschlossen (39, 1, 14.). Wie wird sich also das göttliche Erkennen der Dinge zu ihrem Gewolltsein durch Gott verhalten? Die Antwort ist: Gott will etwas früher, als er erkennt, daß er es wolle. Die Gewißheit des göttlichen Erkennens des zukünftig Zufälligen ist nicht ohne die Gewißheit der Willensentscheidung. Deshalb geht die Beziehung auf einen Gegenstand, welche ursprünglich im Willen Gottes sich findet, jeder Erwägung dieses Willensactes in der Erkenntniß voraus. Deshalb sind die Dinge begründet nicht im Willen, sofern er erkannt ist, sondern im Willen an sich (45, 1, 1.). Deshalb sind auch die Ideen abgeleitete Erkenntnißgegenstände (*objecta secundaria cognita*), d. h. Erkenntnisse Gottes, welche von seinem Wollen abhängen und als solche keine Nothwendigkeit haben. Sie stellen das dar, was für Gott auszuführen möglich ist (*operabilia*), und schließen darum wiederum keinen Grund der Nothwendigkeit für die Ausführung in sich (38, 1, 5.). Vielmehr folgt aus ihrer Abhängigkeit vom göttlichen Willen, daß sie die Gedanken des entgegengesetzt Möglichen zum Inhalt haben. Denn in der Ewigkeit, also abgesehen von den wirklichen Wirkungen Gottes, besteht die *ratio volendi alterum oppositum in quibuscunque aliis a deo* (45, 1, 2.).

Der Freiheit des göttlichen Willens wird also dasjenige Gebiet des göttlichen Erkennens schlechthin untergeordnet, welches die Gedanken der Wirkungen Gottes umfaßt; die Abhängigkeit dieses Gebietes vom göttlichen Willen erstreckt sich ferner dahin, daß, abgesehen von der wirklichen Ausführung eines Gedankens in der Zeit, auch das Entgegengesetzte, sofern es überhaupt für Gott möglich ist, in der Gedankenwelt Gottes umfaßt wird. Jenes Verhältniß zwischen dem Erkennen und dem Wollen der Dinge entzieht sich freilich der Analogie mit dem Gesetz des menschlichen Willens, der

mindestens eine Wechselwirkung zwischen beiden geistigen Factoren darbietet. Jedoch behauptet auch Duns, daß die Abhängigkeit des göttlichen Erkennens der Dinge von dem Willen derselben mit einer gewissen Schranke behaftet ist. Entgegengesetztes nämlich fällt in den Umfang der göttlichen Weltgedanken nur hinein, sofern es für Gott möglich ist ¹⁾. Diese Beschränkung hängt nun von dem primus intellectus ab, der dem Willen vorhergeht und als solcher nothwendig ist und nothwendigen Inhalt hat: Wie Gott von Natur alle nothwendigen Principien erkennt, gleichsam vor der Bethätigung des Willens (weil ihre Wahrheit nicht von dieser abhängt und weil sie der göttlichen Erkenntniß gegenwärtig wären, auch wenn Gott nicht, was ja unmöglich, nicht-wollend wäre), so ist das göttliche Wesen der Erkenntnißgrund jener nothwendigen Principien im ersten Augenblick seines Wesens. Denn dann sind sie wahr, zwar nicht, weil sie als wahr die göttliche Erkenntniß bewegen (dann nämlich würde dieselbe von etwas vom göttlichen Wesen Verschiedenem leiden), sondern demgemäß, daß das göttliche Wesen der Erkenntnißgrund des Einfachen wie des Zusammengesetzten ist (39, 1, 23.). Es ist nicht ganz genau, indem Ritter ²⁾ diese Behauptung mit den Worten wiedergiebt, daß der erste Verstand Gottes die nothwendigen Principien aller Dinge enthalte; denn es heißt: *omnia principia necessaria*. Im Widerspruch mit der Weltanschauung des Duns ist ferner die an diesen Bericht angeknüpfte Erwartung Ritter's, daß der erste Verstand Gottes deshalb auch auf den Plan der möglichen Welt einwirken werde, welchen der Wille Gottes ergreift und verwirklicht. Duns stellt es ja, um den Begriff des zufällig Gewirkten zu erhalten, gerade in Abrede, daß der erste Verstand Gottes dem Willen einen bestimmten Gedanken der Dinge darbiete, weil dann der Wille nicht die Freiheit habe, denselben nicht-zu-wollen (38, 1, 2.; siehe S. 307.). Was haben wir uns also unter jenen durch den ersten Verstand Gottes nothwendigen Principien vorzustellen? Duns giebt folgenden Aufschluß: Nicht die Allmacht Gottes macht einen Gegenstand in ursprünglichem Sinne möglich, sondern die Erkenntniß Got-

¹⁾ 39, 1, 21: *Potest unica volitione simplici illimitata tendere in quaecunque volibilia, ita quod, si voluntas illa vel volitio illa esset tantum unius volibilis et non posset esse oppositi, quod tamen est de se volibile, hoc esset imperfectionis in voluntate.*

²⁾ Geschichte der Philosophie VIII. S. 395.

tes, welche ihn im ersten Augenblick seines Wesens (also in der Ewigkeit) denkbar macht (producentem illud in esse intelligibili). Demgemäß hat ein Gegenstand seine Möglichkeit im zweiten Augenblick des göttlichen Wesens (d. h. als Object des Willens), weil an sich formaliter ihm das Sein nicht widerspricht. Also ist zwar ein Gegenstand nicht eher möglich, als die Allmacht in Gott ist. Wenn aber ein Ding als möglich verstanden wird abgesehen von Gottes Allmacht, so ist es wahr, sofern es auf den göttlichen (ersten) Verstand zurückgeführt wird. Ebenso ist ein Gegenstand als unmöglich zu setzen, indem er auf den göttlichen Verstand zurückgeführt wird, sofern derselbe einen Gegenstand als solchen setzt, dessen Theile in einem formalen Widerspruch begriffen sind, wodurch das Ganze unmöglich wird (43, 1, 5. 6.). Hieraus erkennt man, daß unter den nothwendigen Principien des göttlichen (ersten) Verstandes die Principien der Logik gemeint sind. Was ihnen gemäß denkbar ist, gilt auch von Gott, nicht bloß objectiv, sondern auch subjectiv. Auch von Gott kann Widersprechendes nicht zugleich wahr sein, wie daß er selig sei und daß er nicht selig sei (Prol. qu. 1, 29.). Nach demselben Gesetz erklärt es Duns für möglich, daß in dem einen Wesen drei Personen sind, weil die Mehrheit und die Einheit nicht zugleich sich auf dasselbe Object beziehen (2, 4, 2.). Andererseits umfaßt die göttliche Allmacht auch nur Alles als möglich, was keinen Widerspruch in sich schließt; ein Widerspruch aber würde darin liegen, daß ein Stein selig gemacht werden sollte; also ist auch dieß für Gott nicht möglich (44, 1, 3. 4.). Indem also Gottes Wille fähig ist, Entgegengesetztes zu setzen, sowohl in der Sphäre der Idee als in der Wirklichkeit, so setzt sein nothwendiger erster Verstand die Grenze, daß das Entgegengesetzte auch logisch denkbar sei und nicht etwa einen Widerspruch in sich schließe, mit welchem das Sein unvereinbar wäre.

Das einfache unendliche Sein, welches als der nur logisch begrenzte Wille die Welt als das zufällig Gewirkte hervorbringt, und zwar so, daß ebenso gut auch das Entgegengesetzte im Ganzen und im Einzelnen möglich ist, ist seinerseits unveränderlich, weil es das Nothwendige ist und in keine andere Form übergehen kann (8, 5, 2.). Außer Gott ist aber nichts unveränderlich, weil es sonst nichts wesentlich Nothwendiges giebt (8, 5, 22.). Aus der Veränderlichkeit alles Uebrigen, das durch Gott zufällig bewirkt wird, folgt deshalb nicht, daß die erste Ursache in eine Veränderung übergeht,

indem sie auf nicht-nothwendige Weise wirkt. Solwie auch der menschliche Wille im Einzelnen fähig ist, einen gefaßten Willensentschluß unveränderlich festzuhalten und aus ihm heraus immer wieder von Neuem zu handeln, so ist die Absicht Gottes, zu bestimmter Zeit etwas von sich Verschiedenes zu wollen und zu schaffen, ewig (8, 5, 23.). Analog hiermit ist diejenige Folgerung aus dem Begriff des Willens, daß, wie derselbe in die Ferne wirken kann, aus der Allmacht nicht auf eine wesentliche Gegenwart Gottes in den Dingen geschlossen werden darf (37, 1, 4.). Hieran kann man anschaulich machen, wie Duns den Schluß von der Neuheit und zeitlichen Begrenztheit der göttlichen Schöpfungen auf ein Eingehen des göttlichen Willens in die Form der Zeit abgewehrt wissen will. Die zeitliche Relation der Dinge auf Gott schließt nichts weniger in sich als die zeitliche Relation Gottes auf die Dinge. In diesem Falle findet vielmehr diejenige Form der Relation statt, in welcher etwas von dem Verglichenen verschieden ist und deshalb diesem keine Nöthigung zur Gegenseitigkeit auflegt (30, 2, 9.). Dem entspricht es nun aber ferner, daß in Gott, dem vollkommen einfachen und nothwendigen Wesen, keine reale Beziehung auf die Creatur stattfindet, kein Grund, welcher nothwendigerweise die Existenz des von Gott Verschiedenen erheischte (30, 2, 14.).

Hier eröffnet sich der kritische Punkt in dem Gottesbegriff und in der Weltanschauung des Duns. Um das Zufällige in der Welt zu erklären, dessen Gegentheil denkbar und deshalb ebenso möglich ist als das wirkliche Ding, hat er die erste Ursache als den zufällig wirkenden Willen definirt, der in seinen Wirkungen durch keine andere als die formal-logische Gesetzmäßigkeit geleitet wird und innerhalb derselben das Entgegengesetzte als gleich möglich sich vorsetzt. Zu den Dingen, welche als wirklich gewordene in unsere Erfahrung fallen, hat Gott keine reale Beziehung, weil sein Wille die ganz gleiche Beziehung zu dem der Wirklichkeit Entgegengesetzten und nur logisch Widerspruchlosen hat, was er jedoch zufällig nicht wirkt. Wenn man also, um das Räthsel des Daseins völlig zu lösen, fragt, warum sich der göttliche Wille mehr für den einen der als möglich gedachten Gegensätze entscheidet als für den anderen, so ist allerdings die Antwort des Duns niederschlagend genug: Es ist ungebildet, für alle Dinge Grund und Beweis zu verlangen! Denn für das Princip des Beweises giebt es keinen Beweis. Das unvermittelte Princip aber ist, daß der Wille dieß will, so daß zwischen den

Gliedern dieses Satzes kein Mittelgrund obwaltet. Deshalb ist dafür, warum der Wille gerade dieses gewollt hat, kein Grund außer dem, daß der Wille der Wille ist (8, 5, 24.). Duns hat ganz Recht, daß ein directer Beweis für ein Princip nicht gefordert werden darf; aber jeder Gedanke, der als Princip geltend gemacht wird, wird als solcher indirect bewiesen, wenn er wirklich Alles zu erklären vermag, was von ihm abgeleitet wird. Zur Erklärung der wirklichen Welt, sofern sie das Merkmal der Zufälligkeit an sich trägt, postulirt Duns als erste Ursache den zufällig wirkenden Willen, das heißt eine solche Ursache, der gemäß alles logisch Widerspruchslöse möglich ist, die wirkliche Welt und ihr mögliches Gegentheil im Ganzen und im Einzelnen. Aber indem der Wille Gottes als die Ursache alles logisch Möglichen bezeichnet wird, reicht er ja eben nicht zu, um das wirklich Gewordene zu erklären. Um das Wirklichwerden der einen Möglichkeit aus dem göttlichen Willen zu erklären, müssen wir trotz der Selbstgewißheit des doctor subtilis einen nothwendigen Mittelgrund fordern, d. h. sein Princip ist indirect widerlegt.

Diese Widerlegung des Principes der Weltanschauung des Duns ist uns beiläufig zugefallen, indem wir nur darauf ausgingen, den Gottesbegriff desselben verständlich zu machen. Zur Vervollständigung desselben kommt nur noch Weniges in Betracht. Zunächst behauptet er im Widerspruch zu Thomas, daß unter den wesentlichen Vollkommenheiten Gottes nicht bloß subjectiv zu unterscheiden sei, sondern daß eine wesentliche Nicht-Identität z. B. zwischen seiner Güte und seiner Weisheit obwalte. Denn sofern diese Eigenschaften definirbar wären, was sie freilich nicht sind, so würde es in den Definitionen nicht bloß auf subjectiv unterschiedene Merkmale, sondern auf die Bestimmtheit der Sache ankommen. Mit der Einfachheit Gottes verträgt sich aber jene Annahme ebenso gut, wie der reale Unterschied zwischen den Proprietäten der trinitarischen Personen wie zwischen der innascibilitas und der paternitas Gottes des Vaters (8, 4, 17. 21.). Auf diese Behauptung haben wir keine Ursache Gewicht zu legen, weil sie keine Folgerungen nach sich zieht und weil der angeführte Beweis die Behauptung eigentlich widerlegt. Denn wenn wir die einzelnen göttlichen Eigenschaften nicht zu definiren vermögen, so können wir sie als wirkliche Unterschiede in Gott nicht aufzeigen; wir unterscheiden sie also nur nach einer subjectiven Rücksicht.

Wie folgenlos dieser Anlauf bleibt, ergiebt sich aber insbesondere an der Art, wie Duns das Verhältniß des göttlichen Gesetzes zur göttlichen Allmacht darstellt. Diese Darstellung gewährt den Schlüssel zur praktischen Weltanschauung des Duns. Die Vollmacht einer jeden mit Erkenntniß und Willen ausgestatteten Größe ist entweder absolut oder geordnet (*ordinata*). Der Sinn dieser Unterscheidung ist, daß die Vollmacht geordnet ist, wenn sie dem richtigen Gesetze folgt, absolut, wenn sie außer demselben oder gegen dasselbe sich ergeht. In jedem endlichen Willen nun, welcher als solcher dem Gesetze untergeordnet ist, schließt der Gebrauch der absoluten Vollmacht einen Widerspruch gegen die Ordnung in sich; dagegen für Gott, dessen Machtvollkommenheit dem Gesetze übergeordnet ist, schließt die Ausübung der absoluten Vollmacht, also die Abweichung von dem Gesetze, nicht nothwendig Widerspruch gegen dasselbe in sich. Gott kann doch richtig handeln, ohne sich nach der Vorschrift des Gesetzes zu richten. Die Gesetze nämlich, um die es sich hier handelt, sind als solche nur von dem göttlichen Willen und nicht von dem vorhergehenden (ersten) Verstande Gottes vorgeschrieben (*dist.* 39.; f. S. 308.). Oder sofern der Verstand Gottes dem Willen ein solches Gesetz darbietet, z. B. daß jeder zu Verherrlichende erst mit Gnade versehen werden muß, so ist das Gesetz richtig, wenn es dem Willen, der frei ist, gefällt. Also Gott wirkt doch auch dann noch geordnet, wenn er mit seiner absoluten Vollmacht von jenem Gesetze abweicht, unter Vorbehalt dessen, daß sein abweichendes Verfahren keinen logischen Widerspruch in sich schließt (wonach sich ja die Richtigkeit der Erkenntniß Gottes richtet). Denn die Richtigkeit des Gesetzes, der gemäß man richtig und geordnet handelt, ist in der Machtvollkommenheit Gottes, der auch ein anderes Gesetz als richtig aufstellen könnte; denn jedes Gesetz ist nur insofern richtig, als es als solches vom göttlichen Willen angenommen wird (44, 1, 1. 2.). Durch diese Grundsätze ist die durch keinen positiven Zweck, sondern nur durch das logische Gesetz vom Widerspruch gebundene Willkür auch als Maafstab des göttlichen und des menschlichen Handelns durchgeführt. Etwas ist Norm für beide nur, sofern es von Gott gewollt ist und keinen logischen Widerspruch in sich schließt, und diese Norm ist auch für Gott nicht bindend, wenn das Gegentheil logisch widerspruchsfrei ist. Das Gesetz, *quod omnis glorificandus prius est gratificandus*, gilt nur, weil Gottes Wille es gebilligt hat. Wenn es keinen Widerspruch in sich schließt, daß Einer auch ohne

Begnadigung zur Herrlichkeit geführt werde, wenn also auch dieser Gedanke aus dem göttlichen Verstande seinem Willen dargeboten werden kann, so handelt Gott recht und ordentlich, wenn er auch einmal ausnahmsweise hiernach verfährt. So ist es für Gott auch nach seiner potentia absoluta nicht nur möglich, Einen zu retten, obgleich derselbe in einer endgültigen Todsünde stirbt und verdammt wird, sondern er kann auch den schon verdamnten Judas retten, da dieß keinen Widerspruch in sich schließt (44, 1, 3.).

Natürlich ist dieß Alles folgerecht, wenn auch in dem göttlichen Willen kein nothwendiger Zweck aufgezeigt wird, nach welchem zu messen wäre, was einen ethischen Widerspruch für Gott wie für die Menschen in sich schloße, wonach gewisse Gesetze nicht bloß für diese unverbrüchlich, sondern auch nothwendiger Ausdruck des in sich einheitlichen und gleichen Willens Gottes wären. In dieser Hinsicht hätte die reale Unterscheidung göttlicher Eigenschaften, also der Weisheit und der Güte, als Correctiv dienen können; die Behauptung der ethischen Willkür des göttlichen Willens dient also zur Bestätigung dafür, wie unerheblich es im Ganzen ist, daß Duns in jenem Punkte dem Thomas den Widerspruch leistet, den er noch dazu auf keinen positiven Ausdruck zu bringen vermochte.

Duns denkt also freilich seinen Gott rein in der Form des subjectiven Wollens, also als Subject. Und zwar übt seine Darstellung den eigenthümlichen Reiz auf den Leser aus, welcher an jeder consequenten Gedankenbildung haftet, während die äußerliche Combination fremdartiger Elemente in der Lehre des Thomas von Gott den Leser nöthigt, sich wiederholt umzuschauen, damit ihm die Nöthe nicht entgehen. Freilich die Befriedigung durch eine bleibende Wahrheit gewährt die Durchforschung der Lehre des Duns von Gott nicht. Ich kann es aber nicht unterlassen, bei dieser Gelegenheit die Beurtheilung Baur's zu Rathe zu ziehen. Dieselbe ist um so interessanter, als sie einen eigenthümlichen Wechsel der Auffassung zeigt. Zuerst in der 1842 erschienenen Lehre von der Dreieinigkeit findet derselbe, daß durch die Lehre des Duns „die absolute Transcendenz der Gottesidee überwunden sei. Ist Gott das absolut freie Subject, weil ohne die absolute Zufälligkeit des göttlichen Willens auch nichts Endliches frei und ein zufällig Wollendes und Wirkendes sein könnte, so ist eben damit das Absolute in das endliche Subject selbst gesetzt“ (a. a. O. S. 656.). „Der absolute Gott, dessen Wesen selbst die absolute Freiheit ist, ist für den Menschen nicht mehr ein bloß Jenseitiges, sondern

in seinem Selbstbewußtsein ihm unmittelbar Gegenwärtiges; das endliche Subject ist in der Unendlichkeit seiner Freiheit selbst ein unendliches, das das Princip und die Wahrheit der Unendlichkeit seines Wesens ebenso in sich selbst wie in Gott hat" (S. 659.). „Es ist erst der Standpunkt des Duns, auf welchem das freie sich selbst bestimmende Subject in seiner Unendlichkeit zu seinem Rechte kommt, aber es zeigt sich auch die Einseitigkeit, die diesem Begriffe noch anhangt. . . . Das Verhältniß Gottes und des Menschen ist, da die Freiheit auf beiden Seiten ein gleich absoluter Anfang ist, ein schlechthin unvermitteltes, und das Endliche und Unendliche fallen in eine völlig ununterscheidbare Einheit zusammen" (S. 660.). Die Lehre des Duns ist in diesen Folgerungen Baur's gewiß unrichtig aufgefaßt. Daß jener in der hier angegebenen Weise die Selbstvergötterung des Menschen gelehrt haben sollte, ist bei seinem aufrichtig katholischen Christenthum nicht zu erwarten, das ihm den Weg der Verdienste vorschrieb, aber denselben durch die Gewißheit der göttlichen Gnade begründete und begrenzte. In anderer Weise lautet nun auch die Charakteristik der Theologie des Duns in der Abhandlung über den „Begriff der christlichen Philosophie und die Hauptmomente ihrer Entwicklung" (Theol. Jahrb. 1846. S. 223.). Duns soll an die Stelle des von Thomas behaupteten quantitativen Unterschiedes zwischen Gott und dem Menschen „das qualitative Moment des in seiner Endlichkeit zugleich unendlichen Subjects" gesetzt haben. Aber „wie der Mensch ein freiwillendes Subject ist, so ist Gott, das absolut freie Subject, nicht mehr die eine Substanz, sondern das freie sich selbst setzende und bestimmende Subject". Das ist gewiß vorsichtiger und richtiger geurtheilt. Allein wenn auch Duns mit dem Gedanken des zufälligen Willens, der jeden concreten Zweckes entbehrt, jeder Motivirung unzugänglich, für allen möglichen Inhalt offen ist, den Begriff des absoluten göttlichen Willens meinte ausgedrückt zu haben, so ist dieß ja nur diejenige Vorstellung vom Willen, wie er etwa der unreifen Entwicklungsstufe entspricht, also des durchaus beschränkten und endlichen Willens. In dieser Art kommt nun auch der menschliche Wille mit dem göttlichen überein; aber wie sie nicht der Zahl nach identisch sind, so hängt auch ihre von Duns gewiß beabsichtigte und im System durchgeführte Unterscheidung und Gegenüberstellung davon ab, daß keiner von beiden als absolut frei charakterisirt ist. Noch einmal äußert sich Baur über Duns in dem Lehrbuch der christlichen Dog-

mengeschichte (zweite Ausgabe 1858), aber so, als ob er den früher geltend gemachten, von einander abweichenden Gesichtspunkten zugleich gerecht werden wollte. Wenn ohne die absolute Zufälligkeit des göttlichen Willens auch im Endlichen nichts frei und zufällig ist, so „hat das endliche Subject selbst das Absolute in sich, es hat in seiner Freiheit ein absolutes Princip“. Der absolute Unterschied zwischen dem Endlichen und Unendlichen wird in der Idee der Freiheit dadurch aufgehoben, „daß die Freiheit in dem Menschen dasselbe absolute Princip ist, wie in Gott“ (S. 247. 248.). Endlich in der aus dem Nachlasse herausgegebenen Kirchengeschichte des Mittelalters (S. 367.) hat Baur die richtige Einsicht ausgedrückt, daß, wenn auch Duns die Freiheit als ein gleich absolutes Princip in Gott und im Menschen setzt, er „zwischen beiden Größen eine den quantitativen Unterschied voraussetzende Proportion annimmt“. Dieß entspricht dem oben (S. 302.) nachgewiesenen Umstande, den Baur niemals beachtet hat, daß Duns von vornherein von dem areopagitischen Grad unterschied zwischen Gott und Welt nicht losgekommen ist. Indem nun in diesem Schema der Begriff des zufälligen Willens, der relativen Persönlichkeit, auf Gott angewendet worden ist, hat Duns zugleich die völlige Transscendenz des göttlichen Wesens ausgedrückt, da ja nur unter dieser Bedingung dem Begriff von Gott der Werth des absoluten Wesens erhalten zu werden scheint.

Die dialektische Zersetzung der scholastischen Systeme, welche im Nominalismus vollzogen worden ist, hat die in Thomas und Duns repräsentirte Grundrichtung der mittelalterlichen Lehre von Gott durchaus nicht verändert. Die materielle Uebereinstimmung des Nominalismus mit den von ihm vorausgesetzten Systemen behauptet sich namentlich auch in der abstracten Grundlage des Gottesbegriffs und in der Zuspitzung desselben zum Gedanken des grundlosen zufälligen Willens. Nur klaffen diese beiden Elemente in der Darstellung deutlicher auseinander als im Systeme des Thomas. Es würde also kaum als nöthig erscheinen, unsere Aufgabe auch durch diese Stufe der mittelalterlichen Theologie zu verfolgen; jedoch darf es doch in der Kürze geschehen, weil die nominalistische Theologie die Brücke ist, über welche die uns beschäftigende Gestalt der Lehre von Gott in das Zeitalter der Reformation eindringt. Der Kürze halber beschränke ich mich auch auf den Bericht aus Gabriel Biel's *Collectorium ex Occamo super quatuor libros sententiarum*, lib. I.

Die nominalistische Erkenntnistheorie, welche die allgemeinen Begriffe als *conceptus mentis* der Wirklichkeit gegenüberstellt, gestattet die sehr entschiedene Anerkennung der Einfachheit und Unterschiedslosigkeit des Wesens Gottes. Denn die Ansprüche an eine Mehrheit von Attributen Gottes werden der menschlichen Vorstellung zugewiesen, für die Sache aber behauptet, daß die Weisheit, Macht, Güte Gottes u. dergl. weder unter sich noch von dem Wesen Gottes verschieden sind (dist. 2. qu. 1. 2.). Gott kann nun von uns nicht erkannt werden, wie er in sich ist, sondern nur durch einen Begriff, der ihm und der Creatur in gleichem Sinne zukommt. Dieß ist der Begriff des *ens* (qu. 9.). Es ist ferner möglich zu beweisen, daß im Vergleich mit dem creatürlichen Sein es auch ein solches giebt, welches als wirkender und als Zweck-Grund und als Muster der Vollkommenheit jenem Sein vorausgeht (qu. 10.). Die Beziehung Gottes auf die Creatur ist zugleich real und temporal, wenn dabei beachtet wird, daß durch Schöpfung und Erhaltung Gotte nichts hinzugefügt wird und daß seine Beziehung auf die Welt nicht in der Zeit beginnt, sondern nur von der zeitlichen Art der Creaturen entlehnt ist (dist. 30. qu. 5.). Gott ist der Grund der Welt demgemäß, daß er alles von sich Verschiedene klar und deutlich erkennt und will. Denn daß Gott die Ursache aller Dinge sei, gehört mit zur Vollkommenheit seiner Selbsterkenntniß; diese aber ist mit seinem Wesen identisch (dist. 35. qu. 1. 2.). Dennoch sind die Ideen, in denen Gott die Creaturen als solche erkennt, die er in Wirklichkeit hervorbringen kann, weil sie in der Mehrheit sind, nicht das göttliche Wesen selbst (qu. 5.). Soll nun aber weder durch diese Bestimmung noch durch die andere, daß die in den Ideen enthaltene Erkenntniß der agenda eine praktische ist (qu. 6.), die unterschiedslose Einheit des göttlichen Wesens gestört werden, so kommt in Betracht, daß eine reale Relation Gottes zur Welt im eigentlichen Sinne auch durch die Ideen nicht besteht (qu. 5.), daß die Creaturen nicht wesentlich in Gott enthalten sind und daß ihre Vollkommenheiten, die in Gott enthalten sind, wenigstens nicht ewig von ihm oder unter sich verschieden waren (dist. 36.). Also müssen wir als Sinn dieser Lehre annehmen, daß die zwar reale Beziehung Gottes zur Creatur eine zufällige ist und die Creaturen auch durch die göttlichen Ideen nur in dem zufälligen Willen Gottes ihren Grund finden. Wie aber diese Annahme sich zu der unterschiedslosen Einheit des göttlichen Wesens verhält, werden wir als ein Räthsel dahingestellt sein lassen, welches die Scholastiker mit Aus-

nahme des Duns gar nicht einmal als solches sich vergegenwärtigt haben: *et quod si deus voluisset, non esset in eo voluntas deus*

Auch Viel's concrete Weltanschauung hängt an dem von uns eben gefundenen Faden des zufälligen, grundlosen Willens Gottes. Freilich so weit dehnt er dessen Freiheit nicht aus, daß die Macht des Willens zugleich auf entgegengesetzte Zwecke sich beziehen könne, denn dann würde sie nie zur Handlung kommen. Die Freiheit des Willens besteht vielmehr, im Gegensatz gegen die Naturkraft, darin, daß der Wille, bevor er zum Handeln übergeht, ohne daß eine innere Veränderung oder die Einwirkung einer äußeren Ursache hinzugebracht wird, für den einen Zeitmoment einen Effect ergreifen und für den folgenden ihn fallen läßt (dist. 38.). An der Lehre von der Prädestination ergiebt sich nun deutlich der Werth, welchen dieser Freiheitsbegriff für die Lehre von Gott hat. Es wird freilich von dem Satze ausgegangen, daß jede vernünftige Creatur von Gott ewig erwählt oder verworfen ist. Aber der Erwählte ist nur in der Art einer zufälligen Wirkung (contingenter) prädestinirt und deshalb konnte er nicht-prädestinirt und kann folglich verdammt werden. Denn seine Beseeligung hängt ab von dem göttlichen Willen, der zufällig wirkt, in dessen Macht es steht, Jedem das ewige Leben zu verleihen oder nicht zu verleihen. Ferner kommt in Betracht, daß keinem Erwachsenen das ewige Leben verliehen wird außer unter der Bedingung von Verdienst; dieß aber steht in der Freiheit des Menschen; er kann ja vielleicht auch als Prädestinirter nicht verdienstlich-handeln und folglich nicht beseeligt werden (dist. 40.). Allerdings wird diese Gedankenreihe in der folgenden Distinction 41. zunächst wieder auf die Anschauung einer strikten Nothwendigkeit zurückgeführt. Im genauesten Sinne von Ursache, heißt es, kann nur der göttliche Wille, der das Wesen Gottes selbst ist, die Ursache von Prädestination oder Reprobation sein; insofern sind diese Acte durch die Creatur nicht bedingt, sondern ewig. Aber von dieser Betrachtung wird doch sogleich wieder übergegangen zu der Zulassung von creatürlichen Bedingungen für jene göttlichen Acte, in welcher sich das praktische Interesse an der Sache verräth. Die Prädestination hängt dann von der vorhergesehenen Ausdauer eines Menschen in Verdiensten, die Reprobation von der Voraussicht der endgültigen Sündhaftigkeit eines anderen ab. Jener Satz wird auch dadurch nicht eingeschränkt, daß die Verdienste auf der göttlichen Gnade beruhen; denn schon die Verleihung der Gnade hängt von *meritum de congruo* ab. Von Seiten Gottes hin-

gegen kann es keinen besonderen Grund für Prädestination oder Reprobation der Einzelnen geben, weil nichts Grund des göttlichen und ewigen Willens sein kann, sondern nur der Effect beider Acte ist in der angegebenen Weise durch das Verhalten der Menschen bedingt. Die grundlose Wahl Gottes in der einen oder anderen Richtung verräth aber auch kein parteiisches Urtheil. Denn Parteilichkeit findet dann statt, wenn das, was Einer gleich Berechtigten schuldig ist, dem Einen verliehen, dem Anderen vorenthalten wird. Da nun aber Gott keinem Menschen in irgend einer Weise verpflichtet ist, so kann er in seiner Prädestination oder Reprobation keine Parteilichkeit begehen.

Viel knüpft bei dieser Gelegenheit noch eine Reihe von Sätzen an, welche den Eindruck vollenden werden, daß die concreten Merkmale der göttlichen Persönlichkeit, wie er sie auf den Hintergrund des abstracten Wesens aufträgt, nur den Charakter des Zufälligen, Zielloßen und deshalb des beschränkten Wesens verrathen. Gott, sagt er, kann als Schöpfer und Herr der Welt aus seinem Geschöpfe machen, was er will, ohne Unrecht gegen das Geschöpf. Also kann er beseligen und verdammen, wen er will; denn er hat volle Herrschaft über seinen Besitz und deshalb will und wirkt er nichts in ungerechter Weise. Wenn man fragt, warum Gott Seelen schafft, von denen er weiß, daß sie der ewigen Verdammniß anheimfallen, so ist nur zu erinnern, daß der göttliche Wille die erste Regel aller zufälligen Dinge und Wesen ist, und wenn man nach seinen Gründen sucht, so sind sie nicht zu finden. Warum wärmt die Wärme, als weil sie Wärme ist? Also ist es ungebildet, eine Ursache da zu suchen, wo keine ist. Indem so Viel sich auf den Standpunkt des Duns stellt, wundern wir uns nicht, daß er, wie Duns und Occam, gemäß der göttlichen Allmacht, in welcher Gott machen kann, auch was er nicht macht, und etwas anders hervorbringen kann, als er es hervorbringt, auch den Inhalt dessen, was als gerecht gelten soll, dem grundlosen Willen Gottes unterordnet. Gott, sagt er, kann thun, was nicht recht ist, daß es von Gott gethan werde. Wenn er es aber thäte, so wäre es gerecht, daß es geschieht. Also allein der Wille Gottes ist die oberste Richtschnur aller Gerechtigkeit (dist. 43. qu. 1.).

Die Erzählungsstücke des apostolischen Matthäus.

Von

Prof. Dr. Weiß in Kiel.

Eine Hauptquelle der Differenzen innerhalb der Evangelienkritik ist die Frage, ob in der apostolischen Schrift, welche unseren synoptischen Evangelien zu Grunde liegt, nur Aussprüche oder Reden Christi standen, ob sie also eine Spruch- oder Redensammlung in engerem Sinne war, oder ob und wie weit auch Erzählungsstücke in derselben anzunehmen sind. Hierbei von der Art, wie Papias diese Apostelschrift charakterisirt, auszugehen, ist mißlich, da seine Worte bekanntlich sehr verschieden gedeutet werden. Auch glaube ich immer noch, daß dieselben, ganz für sich genommen, am zuverlässigsten nur das negative Resultat ergeben, daß jene Schrift keine zusammenhängende Geschichtserzählung enthielt, sondern nur eine Sammlung der noch lose aneinandergereihten λόγια war (vergl. Theolog. Stud. und Krit. 1861. S. 88.). Ob nun aber hiermit nur Aussprüche und Reden ohne jede erzählende That gemeint sind, oder ob dergleichen auch mit geschichtlichem Rahmen vorkamen oder ob gar überhaupt die dort gesammelten Erinnerungen aus dem Leben Christi nur a potiori als λόγια bezeichnet werden, das wird sich aus dem bloßen Ausdruck der papianischen Stelle schwerlich mit irgend einer Sicherheit entscheiden lassen. Es wird vielmehr auch hier zuletzt auf die kritische Analyse der drei ersten Evangelien ankommen und von dieser Seite her beabsichtige ich jetzt die Beantwortung jener Frage, welche ich am angeführten Orte gegeben habe, etwas näher zu bestimmen und zu begründen.

Natürlich kann diese Untersuchung nur für den Werth haben, der in irgend einem Maße unsere kritische Grundanschauung in Betreff der Evangelien theilt. Wer unser erstes Evangelium für die von Papias bezeugte Apostelschrift hält, für den sind sie eine Kette von Hirngespinnsten. Wer unser erstes Evangelium für die Quelle des Marcus hält, der wird unseren kritischen Resultaten bis zu einem gewissen Punkte gern zustimmen, aber ganz andere Folgerungen daraus ziehen. In diesen beiden Punkten halte ich aber das entgegengesetzte Resultat für so gesichert durch die neueren Untersuchungen,

daß ich davon als von zwei kritischen Axiomen ausgehen zu können glaube¹⁾. Dagegen werden unsere Untersuchungen Gelegenheit genug bieten, uns mit der Ansicht auseinanderzusetzen, welche unseren Marcus für die Bearbeitung eines Urmarcus hält und diesem die Benutzung des apostolischen Matthäus abspricht. Denn obwohl ich mich in beiden Punkten auf meine Abhandlung über „die Redestücke des apostolischen Matthäus“ in dieser Zeitschrift (1864. Heft 1.) berufen könnte, so werden doch gerade die hier zu gebenden kritischen Erörterungen, welche eine Ergänzung derselben bilden sollen, der beste Prüfstein sein, ob die theilweise verwandten Beobachtungen, von welchen sie ausgehen, sich leichter aus jener Hypothese erklären oder aus der, welche unser zweites Evangelium für den ursprünglichen Marcus hält und in ihm bereits Stücke des apostolischen Matthäus freier verarbeitet findet, die unser erstes Evangelium noch in ursprünglicherer Gestalt erhalten hat.

Nur eine der kritischen Prämissen, von welchen unsere Erörterung überall ausgehen wird, glaube ich noch näher begründen zu müssen, als ich es a. a. O. S. 79. 80. gethan habe und als es von Dr. Holtzmann (die synoptischen Evangelien, 1863. S. 163. 164.) geschehen ist. Es ist nämlich neuerdings von Dr. Hilgenfeld behauptet worden, daß die „dem klaren Augenschein widerstrebende Behauptung, daß der dritte Evangelist unser erstes Evangelium gar nicht gekannt habe“, nur aufgestellt sei, um „den antijudaistischen Tendenzcharakter des Lukas-Evangeliums abzuwehren“ (vergl. „der Kanon und die Kritik des Neuen Testaments“, 1863. S. 213.). Es wird also nöthig sein, die Gründe, auf welche sich diese Behauptung stützt, noch einmal kurz zusammenzustellen. Zunächst kann ich nur lediglich wiederholen, daß der Evangelist, welcher Luk. 2, 39. schreiben konnte, unmöglich etwas von den Geschichten Matth. 2. wußte, daß, wer ein Geschlechtsregister kannte, wonach Joseph aus der königlichen Linie des Hauses David abstammte, schwerlich auf den Gedanken kommen konnte, sein Geschlecht durch eine Nebenlinie zu David heraufzuführen. Un-

¹⁾ Dr. Hilgenfeld möge verzeihen, wenn ich dieß sage, obwohl ich soeben seinen Aufsatz in der Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1864. Heft 3. mit Interesse gelesen habe. Ich sehe daraus, daß der Verfasser unablässig bemüht ist, seine kritische Grundanschauung weiter auszubauen, finde aber doch dort zu wenig Eingehen auf die für die Priorität des Marcus geltend gemachten Gründe, um auch nur meine am angeführten Orte gegebenen Ausführungen hier zu wiederholen.

begreiflich bleibt ferner bei der entgegengesetzten Ansicht das Verhältniß des Lukas zu den großen kunstvollen Redecompositionen des ersten Evangeliums, welche derselbe mit einer Willkür in kleinere Spruchreihen und einzelne Sprüche zerschlagen haben mußte, für welche sich gar kein Motiv absehen läßt, da er keineswegs immer treffendere, oft überhaupt gar keine Veranlassungen für dieselben beibringt. Wo das erste und dritte Evangelium nachweislich beide den Marcus benutzt haben, fehlen diesem überall die näheren Bestimmungen und Einschaltungen, welche jenes zu der Darstellung seiner Quelle hinzugebracht hat. So fehlt ihm gleich die doch für seinen Pragmatismus so brauchbare förmliche Uebersiedelung Christi nach Capernaum (Matth. 4, 13.), die Notiz, daß der Zöllner Levi der spätere Apostel Matthäus war (9, 9.), so fehlen ihm die Zusätze Matth. 9, 13. 12, 5—7., jede Spur der abweichenden Darstellung des ersten Evangeliums in der Geschichte von der verdorrten Hand (Matth. 12, 11. 12.), die eigenthümliche Abweichung desselben in dem Gespräch über die parabolische Lehrweise (13, 10—17.), das Wort an Petrus (16, 17—19.), die Geschichte vom Stater (17, 24—27.), die Parabel Matth. 20, 1—16., die dramatisch zugespitztere Form der letzten Streitscenen in Jerusalem (wo bei besonders auffällt, daß Lukas statt der großen Strafrede Matth. 23. bei den dürftigen Reminiscenzen, die Marcus aus ihr hat, stehen bleibt) und Alles, wodurch die Leidensgeschichte des ersten Evangeliums über Marcus hinausgeht. Ebenso entscheidend sind die Fälle, wo das erste und dritte Evangelium völlig auseinandergehende Bearbeitungen des Marcustextes bieten, wie z. B. bei Marc. 2, 15. 18. 4, 10. 13. 14., bei der Erklärung des Wortes vom Sauerteig der Pharisäer (Marc. 8, 15., vergl. Matth. 16, 12., Luk. 12, 1.) oder bei Marc. 9, 33—37. (vergl. dazu in d. Jahrb. 1864. S. 95 ff.).

Aber auch da, wo das erste und dritte Evangelium ohne die Vermittelung des Marcus zusammengehen, zeigt sich, daß Lukas den Matthäus in seiner jetzigen Gestalt nicht gelesen haben kann. Man beachte die ganz abweichende Einleitung der Rede des Täufers Matth. 4, 7., Luk. 3, 7., und der beiden Reden Matth. 12, 22—24. 38., Luk. 11, 14. 15. 29., die unbegreifliche Abkürzung der Mafarismenreihe in der Bergrede bei Lukas, die Weglassung des Spruches Matth. 8, 11. 12. aus der Geschichte des Hauptmanns von Capernaum, den Lukas keineswegs an passenderer Stelle einfügt, besonders aber die abweichende Darstellung der Parabeln vom Gastmahl und von den Talenten (vergl. in d. Jahrb. 1864. S. 109. 110. 128—131.)

und die zweifellose Herstellung des ursprünglichen Sinnes bei der Parabel vom verlorenen Schaaf (Luk. 15.) oder den Aussprüchen Luk. 10, 23. 24. 12, 58. 59., die im ersten Evangelium durch den Zusammenhang, in den sie dort gestellt sind, den ursprünglichen Sinn verloren haben, also wenn der dritte Evangelist sie nur aus ihm kannte, denselben bei ihm unmöglich wiedererhalten konnten. Von den dem ersten Evangelium specifischen Eigenthümlichkeiten fehlen im dritten nicht nur die pragmatischen Nachweisungen aus dem A. T. gänzlich, sondern auch eine Reihe ihm charakteristischer Ausdrücke, wie βασιλεία τῶν οὐρανῶν, λόγος oder εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας, παρουσία, συντέλεια τοῦ αἰῶνος, ὄναρ, ἀργύρια, μαλακία, σεληνιάζεσθαι, ἐρρέθην, ἄρτι; das in der Erzählung so häufige τότε steht bei Lukas nur zweimal und ohne Parallele, κελεύει einmal ohne Parallele, ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ gar nicht, σφόδρα nie von Gemüthsbewegungen. Die Auferstehungsgeschichte bei Lukas endlich enthält nicht nur keine Spur von dem, was das erste Evangelium über Marcus hinausgehend hat, sie steht vielmehr mit ihm in unauflösllichem Widerspruche, sofern sie ebenso bestimmt die galiläischen Erscheinungen ausschließt wie unser jetziger Matthäus die jüdischen. Hiernach wird es immer noch erlaubt sein, von der kritischen Voraussetzung auszugehen, daß Lukas unser erstes Evangelium nicht gekannt hat, zu der sich nach dem Vor gange von Weiße, Ewald, Ritschl, Neuf, Thiersch, Plitt, Holtzmann noch jüngst in diesen Jahrb. (1864. S. 358.) Weizsäcker bekannt hat und die nach der soeben erscheinenden fünften Auflage seines Commentars zu Matthäus auch Meher zu adoptiren scheint.

Wenden wir uns nun zur Frage selbst, so erhellt von vornher= ein, daß eine Zusammenstellung von Reden oder Aussprüchen Jesu ohne jedes erzählende Element ganz undenkbar ist. Selbst die, welche am eifrigsten bedacht sind, der apostolischen Schrift den Charakter einer bloßen Rede= oder Spruchsammlung zu wahren, sehen sich genö= thigt, gewisse geschichtliche Beigaben, einleitende historische Notizen, die zum Verständniß der Reden nothwendig erschienen, zuzugestehen. Hal= ten wir uns nur an den letzten Vertreter dieser Anschauung, so war auch nach Dr. Holtzmann die Rede über den Täufer Matth. 11. in der apostolischen Quelle durch eine kurze Notiz über seine Sendung und durch seine Anfrage eingeleitet, die Vertheidigungsrede wider die Pharisäer Matth. 12. durch den ihm gemachten Vorwurf der Teufels= genossenschaft und selbst die Aussprüche über das Gebet Luk. 11. durch die Aufforderung der Jünger, sie beten zu lehren. Allein unter

Umständen müssen dergleichen Einleitungen nothwendig noch mehr einen erzählenden Charakter angenommen haben. Mit Recht läßt Holtzmann die Aussendungsrede und die Rede an die rückkehrenden Jünger in Luk. 10. aus dem apostolischen Matthäus geschöpft sein; aber dann muß ja zum mindesten eine Notiz über die Rückkehr der ausgesandten Jünger dazwischen gestanden haben, so daß selbst Holtzmann S. 226. hier einen Ansat. von Pragmatismus in unserer Quelle findet. Wo ferner auf eine Anfrage oder sonstige Aureden nur eine kurze Antwort Jesu folgt, da nimmt ja von selbst die Mittheilung beider den Charakter eines kleinen Erzählungsstückes an. Einen solchen Fall findet auch Holtzmann in dem Abschnitt Matth. 8, 19.—22., Luk. 9, 57—60., und ebenso bei der versuchlichen Frage des *νομικός* Luk. 10, 25—28. Ja, in dem letzteren Stücke spinnt sich sogar die Erzählung von der Frage zur Gegenfrage und von der Antwort des Gesetzesgelehrten zur Antwort Christi fort. Und wenn unsere Nachweisung in d. Jahrb. (1864. S. 110—112.) sich bewährt, wonach dieß Gespräch nur mit Hülfe von Marc. 12, 28—34. reconstruirt werden kann, so dürfte dasselbe in der apostolischen Quelle eher noch ausführlicher gewesen sein.

Schon von diesen Beobachtungen aus lassen sich noch einige Stücke der apostolischen Quelle vindiciren, die zwischen den reinen Redestücken und den eigentlichen Erzählungsstücken den Uebergang bilden. Matth. 12, 3—8. stellt sich zunächst als eine Reihe von Sprüchen über die Nothwerke am Sabbath dar. In Betreff des Spruches B. 5. 6. schwankt selbst Holtzmann (S. 184. 185.), ob er ihn dem apostolischen Matthäus oder dem Urmarcus zutheilen soll, neigt aber zu der letzteren Annahme. Und doch ist schon die Verwandtschaft von B. 6. mit 12, 41. 42. trotz der von ihm notirten Abweichung im Wortlaut, die in der Hauptsache durch den parallelen Ausdruck in 11, 11. aufgewogen wird, groß genug, um die erstere wahrscheinlich zu machen¹⁾. Dagegen ist die Auslassung dieser Worte beim zweiten und dritten Evangelisten, wenn sie ihnen im Texte des

¹⁾ Sollte das *οὐκ ἀνέγνω* B. 5. wirklich ausschließlich dem Sprachcharakter des Marcus angehören, so würde daraus nur folgen, daß der erste Evangelist den anders lautenden Eingang seiner Quelle nach Marc. 2, 25. gestaltet (B. 3.) und danach B. 5. conformirt hat. Das *τοῖς οὐβάσαι* ist aber nicht ohne Weiteres dem Sprachgebrauche des Marcus gleichzustellen, da es hier auf den Plural ankam, um hervorzuheben, daß das hier Gemeinte stetig geschehe.

Urmarcus vorlagen, schwerlich dadurch genügend erklärt, daß zu ihrer Zeit der Tempelcultus nicht mehr bestand, da sie deswegen an einer Bezugnahme Christi darauf noch keinen Anstoß nehmen durften. Allein auch B. 7., den Holzmann ganz sicher für eine Einschaltung des ersten Evangelisten hält, die den durch Weglassung von Marc. 2, 27. zerrissenen Zusammenhang herstellen solle, muß jedenfalls in diesem Zusammenhange im apostolischen Matthäus gestanden haben, da sich sonst nicht begreifen ließe, warum der Evangelist den bereits 9, 13. erinnerungsmäßig eingeschalteten Ausspruch hier noch einmal bringt¹⁾. Die Klage über den Mangel einer logischen Verbindung mit B. 8. ist ungerechtfertigt, da die über den Sabbath und seine Heiligung verfügende Autorität des über den Tempel erhabenen Menschensohnes die Jünger ebenso als unschuldig darstellt wie die Pflicht des Tempeldienstes die Priester (B. 6.). Gehen wir von hier auf B. 3. 4. zurück, so läßt sich nicht verkennen, daß hier der erste Evangelist einen relativ ursprünglicheren Text hat als der zweite. Das *ὅτε ᾠροῦν ἔρχε* Marc. 2, 25. hat Holzmann S. 73. selbst als Zusatz des Bearbeiters preisgegeben, aber von dem *ἐν Ἀβιάθας ἀρχιερέως* B. 26. gilt unstreitig dasselbe und der ganze Schluß des Verses ist sichtlich im Ausdruck geübt, sofern das unbestimmte *ὁ* in *οὗς* verwandelt, der incorrecte Gebrauch des *εἰ μὴ* vermieden, das pleonastische *μόνοις* weggelassen und die Bemerkung hinzugefügt ist, daß er seinen (auch Matth. 12, 3. als hungrig genannten) Begleitern davon gab. Mag also auch in einzelnen Punkten die Darstellung des ersten Evangelisten bereits durch den zweiten beeinflusst sein, so weisen doch die Spuren eines ursprünglicheren Textes darauf hin, daß er die Sprüche über die Nothwerke am Sabbath im Wesentlichen so zusammengereicht, wie wir sie bei ihm finden, in seiner apostolischen Quelle las. Dann ist es aber allerdings nothwendig, daß schon diese Quelle einen Anlaß zu solchen Aussprüchen berichtete, und als solcher genügt vollständig die Anklage gegen die Jünger in Matth. 12, 2.

Diese einfachste geschichtliche Einleitung genügte aber dem Marcus nicht mehr. Er erzählte aus der ihm zu Gebote stehenden Ueberslieferung einen einzelnen Fall, wo diese Anklage zur Sprache kam, und behielt nun von den in der auch ihm bekannten Quelle stehenden Aussprüchen nur den ersten, der sich specieller auf den in Rede ste-

¹⁾ Auch lehrt das *καταδικάζειν* aus derselben Quelle 12, 37. wieder. Uebrigens scheint jener Ausspruch der apostolischen Quelle (B. 7.) in freier Reminiscenz noch Marc. 12, 33. wiederzuklingen.

henden Fall beziehen ließ, und die Schlusspointe bei, zumal da in der That Matth. 12, 7. sich ursprünglich mehr auf die Sabbathheilungen bezogen zu haben scheint. Wie überall bei der Wiedergabe von Reden aus der apostolischen Quelle hat er sich nicht streng an den Wortlaut derselben gebunden; daher erklären sich jene Abweichungen, aus denen wir den secundären Charakter seines Textes erkennen, während es immer schwer erklärlich bleiben wird, aus welchem Grunde der Redactor des Urmarcus sich bemüßigt fühlte, jene ganz nichtsagenden Zusätze in den Context desselben einzuschalten. Hiernach war es also Marcus, der, nachdem er mit καὶ λέγειν αὐτοῖς angedeutet, daß er noch eins der bei solcher Veranlassung gesprochenen Worte bringen wolle, in V. 27. einen erläuternden Uebergang zu Matth. 12, 8. bildete, weshalb dieser Spruch nun als Folgerung (ὥστε) und mit dem καὶ vor τοῦ σαββάτου auftritt (V. 28.).

Der erste Evangelist hat seiner auch sonst befolgten Weise gemäß bei Gelegenheit der aus Marcus entlehnten Geschichte (12, 1.) die ausführlichere Spruchreihe seiner apostolischen Quelle eingeschaltet und sich im Uebrigen nur wenig durch die ihm vorliegende Verarbeitung eines Theiles derselben bei Marcus bestimmen lassen. Stärker hat dieß Lukas gethan, aber auch bei ihm fehlt es nicht an Spuren, daß ihm die Fassung der apostolischen Quelle bekannt war. Ich will darauf kein Gewicht legen, daß 6, 4. das von Marcus fortgelassene μόνος aus Matthäus wiederkehrt und das wie bei Matthäus mit V. 3. übereinstimmende τοῖς μετ' αὐτοῦ, das Marcus in τοῖς σὺν αὐτῷ οὖν abgewandelt hat; aber sehr auffallend ist doch, daß nicht nur die Zusätze des Marcus in V. 25. 26. ihm fehlen, sondern auch der ganze V. 27. Dieß läßt sich schwerlich genügend dadurch erklären, daß er mit der Weglassung von Matthäus V. 5. 6. (aus dem Urmarcus) „ohnehin einen Sprung machte“ (Holzmann S. 185.), vielmehr nur daraus, daß er die Worte Christi ohne die Zusätze des Marcus, die ihm nur neben der apostolischen Quelle als solche erscheinen konnten, geben wollte. Wir müssen freilich gleich hier bevorworten, daß man sich deshalb den Lukas nicht vor den beiden Buchrollen des Apostel Matthäus und des Marcus sitzend denken soll und mühsam nach Art unserer Kritik die Texte vergleichend. Der ganze Charakter jener apostolischen Quelle weist darauf hin, daß wir uns in ihr nur den schriftlichen Niederschlag des ältesten gesamtapostolischen Ueberlieferungstypus zu denken haben, der dann seinerseits wieder eine noch stärkere Fixirung desselben bewirkte. So kommt es, daß

wir denselben oft bei Lukas auch da noch bekannt und wirksam sehen, wo ihm schwerlich etwas Anderes als die Marcusquelle unmittelbar vorlag. In all' solchen Fällen treten Erscheinungen ein, die sich scheinbar durch die Urmarcushypothese leichter erklären; aber wie sich schon hier zeigte, daß dieselbe nicht ausreicht, so erhellt auch aus den damit zusammenhängenden Fragen, daß nur durch eine Vorstellung von der apostolischen Quelle, welche derselben einen weiteren Umfang vindicirt, sich alle Schwierigkeiten lösen.

Schon etwas mehr geschichtlichen Rahmen hat der Ausspruch Jesu über seine wahren Verwandten. Wir haben bereits früher in d. Jahrb. (1864. S. 85.) dargethan, wie nahe die Vermuthung gelegt ist, daß dieß Stück in der apostolischen Quelle zwischen der Vertheidigungsrede wider die Beschuldigung wegen des Teufelsbündnisses und zwischen der Rede über die Zeichenforderung stand. Auch hier giebt Marc. 3, 31—35. im Vergleich mit Matth. 12, 46—50. eine vielfach erweiterte und ausmalende Darstellung. Ausdrücklich wird erzählt, daß die Brüder und die Mutter zu ihm sandten, um ihn rufen zu lassen, daß eine Menge um ihn saß; ausdrücklich werden B. 32. die Schwestern mitgenannt, weil Matth. 12, 50. (Marc. 3, 35.) von der rechten ἀδελφή die Rede, obwohl doch B. 31. zeigt, daß die Erzählung ursprünglich nicht auf diesen Zug angelegt war. Auch hier fehlen diese Züge bei Lukas 8, 19—21., der außerdem in der gewiß ursprünglichen Stellung ἡ μήτηρ καὶ οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ (B. 19.) sowie in dem ἐστήκασιν ἔξω (B. 20.) mit Matthäus gegen Marcus übereinstimmt. Besonders auffallend ist aber, daß die Formel, mit welcher Lukas 11, 27. die ähnliche Geschichte, welche dort die beiden Reden trennt, einleitet (ἐγένετο δὲ ἐν τῷ λέγειν αὐτὸν ταῦτα), der Sache nach auch die Erzählung Matth. 12, 46. beginnt (ἔτι δὲ αὐτοῦ λαλοῦντος). Dieß Alles bestätigt die Vermuthung, daß unser Stück in der apostolischen Quelle stand, und zwar wahrscheinlich im Wesentlichen in der kürzeren Gestalt, die es Luk. 8. hat, da dieser keinen der dem Marcus eigenthümlichen Züge hat, also dasselbe wahrscheinlich ganz nach seiner zweiten Quelle gab. Das schließt natürlich nicht aus, daß er die Pointe nach 8, 11. 15. änderte und auch sonst im Ausdruck sich theilweise frei bewegt. Auffallen kann nur das gewiß ursprüngliche ἐστήκασιν ἔξω, das scheinbar sich nur aus der von Marcus eingeführten Situation erklärt; allein gerade bei Lukas fehlt jede Andeutung dieser Situation in B. 19., so daß vielmehr die Vermuthung nahe liegt, in der apostolischen Quelle habe sich dieß

Es war lediglich auf das Stehen außerhalb der Jesum umgebenden Volksmenge bezogen, die ja auch nach der apostolischen Quelle (Matth. 9, 33. 12, 23.; Luk. 11, 14.) zugegen war, als die Pharisäer jene Beschuldigung erhoben und Jesus sich gegen sie vertheidigte. Marcus hat dieß anders gefaßt und eben darum die Scenerie in ein Haus verlegt (3, 20.), und der erste Evangelist hat diese Vorstellung von ihm aufgenommen, wie 13, 1. zeigt; sodann aber hat Marcus die auch durch 3, 21. sorgfältig vorbereitete Scene in seiner Weise, namentlich durch Einschaltung von B. 33. 34., lebensvoller gestaltet. Der erste Evangelist hat im Eingange ¹⁾ und B. 47. noch deutlich den Typus der apostolischen Quelle bewahrt, aber nicht nur B. 46 b. sich schon durch Marcus bestimmen lassen, wenn er hier auch seinen Ausdruck durch Voraufnahme der in seiner älteren Quelle folgenden Worte (*ζητοῦντες αὐτῷ λαλῆσαι*) abgewandelt hat, sondern auch B. 48. 49., wo sein Ausdruck im Vergleich mit Marcus deutlich einen secundären Charakter trägt, sich zur Aufnahme seines Hauptzuges verstanden.

Von hier ist nur ein Schritt bis zur eigentlichen Gesprächsform. Ich habe mich allerdings überzeugt, daß die meisten der Stücke, die diese Form haben, von Marcus ursprünglich concipirt sind; allein das Gespräch über den Reichtum Matth. 19. (Marc. 10.; Luk. 18.) möchte ich doch mit überwiegender Wahrscheinlichkeit der apostolischen Quelle zuschreiben. Hier ist der Nachweis freilich dadurch erheblich erschwert, daß der erste Evangelist das bereits in seiner Marcusquelle erweiterte Gespräch noch freier gestaltet hat. Dennoch läßt sich, glaube ich, mit Hülfe des Lukas der wesentliche Gang desselben noch kritisch herstellen. Schon der Eingang mit dem charakteristischen *ἰδοὺ* (Matth. B. 16.) ist bei Marc. B. 17. schildernd ausgeführt, während er bei Luk. B. 18. noch die ursprünglich einfachere Form verräth. Auch die erste Frage und Antwort halte ich in der Form des ersten Evangeliums für ursprünglich. Sollte dasselbe den in Marc. B. 17. 18. liegenden Anstoß haben beseitigen wollen, so bemerkt ja Holymann selbst S. 197., daß dieser in dem *εἰς ἔστιν ὁ ἀγαθός* doch geblieben ist. Dagegen erklärt sich's leicht, wie eben

¹⁾ Wir werden uns noch überzeugen, wie charakteristisch den Erzählungen des apostolischen Matthäus die Einführung mit *ἰδοὺ* ist. Marcus hat B. 34., wo er es nachbildet, das bei ihm sechsmal ursprüngliche *ἴδε*, während das *ἰδοὺ* nur dreimal in der Leidensgeschichte (14, 41. 42. 15, 35.) bei ihm ursprünglich ist.

dieser Ausdruck dem Marcus die Uebertragung des *ἀγῶνός* auf Jesum in der Anrede zu fordern schien — der dann wieder die von Marcus geschilderte besondere Verehrung, mit der er vor Jesu einen Fußfall thut, entsprach — und der Schluß von V. 18. zeigt sich schon durch seine Verwandtschaft mit 2, 7. als von Marcus umgebildet. Im Folgenden haben Marc. V. 19., Luk. V. 20. sicher das Ursprüngliche, da Matth. V. 17 b. nur direct ausspricht, was in dem Ausdruck jener indirect liegt, und ebenso vorher einen Uebergang dazu bildet, wie er nachher durch die Zwischenfrage den Uebergang zum Folgenden bahnt. Lukas lehrt auch, daß weder das *μὴ ἀποστερήσεις* des Marcus noch das vom ersten Evangelisten an dessen Stelle gesetzte Gebot der Nächstenliebe in der ältesten Darstellung stand. Auch in V. 21. 22. hat Lukas das Ursprüngliche bis auf das *ἐν*, das sich noch Matth. V. 20. erhalten hat ¹⁾, obwohl hier wieder im ersten Evangelium die Aussage Christi durch eine ihr entsprechende Frage vorbereitet und die Forderung Jesu als Gebot für die Vollkommenen bezeichnet (V. 21.) ist. Auch schließt er mit dem ersten Evangelium die Marc. 10, 20. aus V. 17. wiederholte Anrede und die offenbaren Zusätze am Anfang und Schluß von Marc. V. 21. aus. Daß der erste Evangelist den Mann, der von Jugend an die Gebote gehalten haben will, zum Jüngling macht, kann nur ein Mißgriff genannt werden. Ganz evident aber wird es am Schlusse, daß hier Lukas den kürzeren Text der apostolischen Quelle im Wesentlichen erhalten hat. Im Blick auf den betrübt gewordenen Reichen sprach Jesus das Wort von der nahezu undenkbaren Schwierigkeit für die Reichen, ins Himmelreich einzugehen, worauf er den darüber besorgten Hörern erklärte, daß auch das, menschlich angesehen, Unmögliche bei Gott möglich sei (8, 23—27.). Hier mußte Lukas mit wunderlicher Consequenz gerade alle dem Marcus charakteristischen schildernden Züge, das Weggehen des Reichen (V. 22.), das Umherblicken Christi (V. 23.), das Staunen und Erschrecken der Jünger (V. 24—26.) — worunter er wohl nach dem Zusammenhange, in welchen er die Geschichte gestellt hat, die Zwölfe versteht —

¹⁾ Vergl. auch das *ἐν οὐρανοῖς* — denn so ist nach Cod. Sin. ALR (BD: *τοῖς οὐρανοῖς*) Luk. 18, 22. zu lesen gleich Matth. 19, 21. —, das darum auffällt, weil Lukas, wo er selbstständig schreibt, nur den Singular und den Plural überhaupt nur noch 10, 20, 21, 26. hat, welche Stellen ohne Zweifel aus dem apostolischen Matthäus sind. Daß Lukas auch die Worte *πώλησόν σου τὰ ὑπάρχοντα* (Matth. V. 21.) in seiner Quelle las, dafür scheint die Stelle Luk. 12, 33. zu sprechen, wo er die ihm eigene Ermahnung zur Mithätigkeit mit den Worten einleitet: *πώλησατε τὰ ὑπάρχοντα ὑμῶν.*

und das Fixiren derselben durch Christum (V. 27.), gestrichen haben. Aber auch dann noch wird man schwerlich leugnen können, daß Marc. V. 24. ein den Nachdruck des vorigen Worts verstärkender und doch dasselbe in nicht ganz correcter Weise mildernder und erläuternder Zusatz ist, daß V. 25. das *διελθεῖν* eine Erleichterung des schwierigen *εἰσελθεῖν* und V. 27. eine Amplificirung nach dem ihm so beliebten Schema des Gegensatzes ist. Der erste Evangelist hat sich hier das Meiste von Marcus angeeignet, aber V. 24. hat er mit Lukas abgeschlossen und in dem *ἀκούσας* V. 22. 25. sowie in dem *εἰσελθεῖν* V. 24. trifft er gegen Marcus mit ihm zusammen. Damit scheint mir der Beweis, daß hier eine Darstellung des apostolischen Matthäus zu Grunde liege, ausreichend geführt zu sein.

Die Hauptfrage wird aber nun sein, ob sich auch eigentliche Heilungsgeschichten in der apostolischen Quelle nachweisen lassen. Zum Glück sind wir hier in der Lage, an zwei Stücken es evident zeigen zu können, daß unsere Quelle sie nicht principiell ausgeschlossen haben kann. Die Vertheidigungsrede in Luk. 11., die unzweifelhaft aus derselben her stammt, wird nicht bloß durch die Beschuldigung der Pharisäer (V. 15.), sondern auch durch eine Heilungsgeschichte eingeleitet, welche zu derselben den Anlaß gab (V. 14.). Daß diese ganze geschichtliche Einleitung aber nicht etwa ein Product des Lukas ist, zeigt Matth. 9, 33. 34., wo sie sich wörtlich wiederfindet. Wir haben diesen Fall, der von entscheidender Wichtigkeit für unsere Frage ist, bereits in d. Jahrb. (1864. S. 80—82.) erörtert und auch bereits dargethan, mit welchen gezwungenen Windungen Dr. Holzmann hier der Evidenz desselben zu entgehen sucht. Und doch giebt auch er zu, daß in der apostolischen Quelle hier eine kurze Notiz vielleicht von einem Blinden gestanden habe (S. 149.), d. h. aber nichts Anderes, als daß dieselbe die Heilung eines blinden Dämonischen erzählte, da ja nur eine solche den Vorwurf motiviren konnte. Dann aber ist es doch reine Willkür, statt der durch Matth. 9, 32—34., Luk. 11, 14. 15. urkundlich bezeugten Dämonenheilung eine andere zu diviniren und jene in den Context des Urmarcus zu verweisen. (Vergl. Holzmann S. 78.) Kann man aber hier die Heilungsgeschichte noch als eine Art von erweiterter geschichtlicher Einleitung betrachten, obwohl im Grunde auch die Erwähnung des Vorwurfs Matth. 9, 34. 12, 24., Luk. 11, 15. so gut wie Marc. 3, 22. genügt hätte, um die folgende Rede anzuschließen (vergl. in d. Jahrb. 1864. S. 81.), so ist dieß nicht mehr möglich bei der durchaus selbstständigen Peri-

kope vom Hauptmann zu Capernaum (Matth. 8.; Luk. 7.). Nimmt man einmal mit Weiße, Ewald, Holzmann an, daß der dritte Evangelist unser erstes Evangelium nicht kennt, daß also, wo sie ohne Vermittelung des Marcus schriftstellerisch zusammentreffen, ihnen eine zweite Quelle zum Grunde liegt (nämlich der apostolische Matthäus), so ist der Hauptmann zu Capernaum unstreitig ein Stück dieser Quelle. Wir müssen also unsere Vorstellung von dieser Quelle nach dieser klar vorliegenden Thatsache gestalten, nicht aber umgekehrt, weil unsere Vorstellung von ihr damit nicht stimmt, dieselbe dadurch gewaltsam wegschaffen, daß wir diese Perikope in den doch mindestens sehr hypothetischen Urmarcus versetzen. Soll dieß nicht als eine bloße kritische Ausflucht erscheinen, so werden wenigstens sehr evidente Indicien beigebracht werden müssen, die ihre Zugehörigkeit zum ursprünglichen Marcus wahrscheinlich machen. Allein Alles, was Holzmann S. 78. hierfür mit Zuratheziehung von Weiße und Ewald beibringt, geht zunächst von der Voraussetzung aus, daß bei Marc. 3, 19. die Bergrede ausgefallen sei. Ist in unserem heutigen zweiten Evangelium die ganze Bergrede ausgelassen, dann freilich kann — aber kann auch eben nur — auch diese auf sie folgende Erzählung ausgefallen sein, nur dann entsteht zwischen der Scene auf dem Berge und im Hause eine Lücke, wohinein diese Perikope paßt; allein daß jene Prämisse nicht nur keinen irgend haltbaren Grund hat, vielmehr auf erhebliche Schwierigkeiten in unseren Quellen stößt, habe ich in d. Jahrb. (1864. S. 63—65.) ausführlich dargethan. Wenn sich aber Holzmann ferner auf den Sprachcharakter der Erzählung beruft, so hätte er, der gerade diesen Punkt so gründlich erforscht hat, hier wohl etwas mehr bieten können als eine Verweisung auf Ewald, dessen Nachweis ihm hier doch selbst unmöglich genügen kann ¹⁾, wenn derselbe wirklich zu führen wäre. Daß der erste Evangelist B. 11. 12. den, wie Luk. 13, 28. 29. zeigt, in der apostolischen Quelle ziemlich

¹⁾ Ewald verweist nämlich a. a. O. auf das σκύλλειν Luk. 7, 6., das aber gerade nach Holzmann S. 220. zu den Zusätzen des Lukas gehört, und auf das *κινός* Matth. 8, 8., Luk. 7, 6., das aber in dem Sinne wie hier nur noch einmal in den Evangelien vorkommt, nämlich Matth. 3, 11. (Marc. 1, 7.; Luk. 3, 16.), welche Stelle auch Ewald der Spruchsammlung zutheilt. Marc. 10, 46. 15, 15. steht es ganz anders. Dagegen hat Marcus statt *ἐκταραχῆς* (Matth. 8, 5.; Luk. 7, 2.) bekanntlich *κέντησιν* (15, 39. 44. 45.); *παῖς* (Matth. 8, 6. 8. 13.; Luk. 7, 7.) kommt bei ihm nie vor, *πορεύεσθαι* (Matth. 8, 9.; Luk. 7, 8.) nie, *σοφῶς* (Matth. 8, 10.; Luk. 7, 9.) nie.

abgerissen erhaltenen Ausspruch vom Gastmahl im Himmelreich (vergl. in d. Jahrb. 1864. S. 127.) einschaltet, kann trotz der unbewiesenen Behauptung Holzmann's (S. 179.) für unsere Frage natürlich gar nichts beweisen, um so mehr dagegen „die ausgeprägte Verwandtschaft mit der Geschichte von der Kananäerin“ (S. 78.). Es fragt sich nur, ob diese Instanz nicht das gerade Gegentheil beweist, nämlich daß auch diese Geschichte, wie sie Matth. 15., Marc. 7. erhalten ist, aus dem apostolischen Matthäus stammt.

Zunächst nämlich liegt die Verwandtschaft beider Geschichten nicht nur darin, daß Christus es in beiden mit Heiden zu thun hat und daß es sich beide Male um eine Fernheilung handelt, sondern — worauf es für die literarische Kritik vor Allem ankommt — in dem frappant ähnlichen Schlusse beider (vergl. Matth. 15, 28. mit Matth. 8, 10. 13.). Diese Aehnlichkeit ist aber bei Marc. 7, 29. so verwischt, daß wir hier nur einen neuen Beweis dafür haben, wie die Fassung der Geschichte vom Hauptmann, die nach Holzmann doch beim ersten Evangelisten am ursprünglichsten erhalten sein soll, nicht den Charakter der Marcusquelle trägt. Meine Nachweisung, daß die Darstellung dieser Geschichte bei Marcus einen ausgeprägt secundären Charakter trägt (a. a. O. S. 62.), hat Holzmann S. 85. zum Theil anerkannt, aber er hilft auch hier mit der Unterscheidung des heutigen Marcus von dem Urmarcus. Er erkennt an, daß B. 27—29. die Darstellung des zweiten Evangeliums eine secundäre ist und daß Matth. 15, 23—25. bei ihm ausgefallen, nur die *τὰ πρόβατα τὰ ἀπωλωλότα οἶκον Ἰσραήλ* B. 24. sollen vom ersten Evangelisten aus 10, 6. herbeigezogen sein (S. 192.), während doch die Uebereinstimmung mit dieser auch nach ihm (S. 146.) der apostolischen Quelle angehörigen Stelle nur beweisen kann, daß wir hier ihren Text und nicht den des Urmarcus vor uns haben. Allein der secundäre Charakter des Marcustextes geht ja noch viel weiter. Man stelle neben den kurzen Eingang Matth. 15, 22. mit seinem charakteristischen *ἰδοὺ* (vergl. 9, 32.), mit seinem hebraisirten *γυνή Χανααῖα*, mit seiner indirecten Bitte den motivirenden ausführlicheren Eingang Marc. 7, 25. 26. mit dem ihm so eigenthümlichen *θρυγᾶτιον* (5, 23.), *πνεῦμα ἀκάθαρτον*, mit der umständlichen Angabe über die Nationalität des Weibes und der directen Aufforderung zur Teufelaustreibung, so wird hier das kritische Urtheil nicht zweifelhaft sein können, zumal sich die Weglassung des Davidssohnes hinlänglich aus dem Pragmatismus des Marcusevangeliums erklärt. Auch die Verwand-

lung der *κύριαι* (Matth. V. 27.) in die *παιδία* (Marc. V. 28.) kann ich nur aus dem Streben erklären, die Worte des Weibes enger an die vorangehenden Worte des Herrn anzuschließen, zumal hier der Wechsel des Ausdrucks (*παιδία* statt *τέκνα* Matth. V. 26., Marc. V. 27.) sowie das malerische *ὑποκίτω* (6, 11.) auf mindere Ursprünglichkeit deutet. Endlich erinnere ich an die schildernde Ausmalung des Erfolges in Marc. 7, 30. Es müßte also die ganze Geschichte in unserem heutigen Marcus umgearbeitet sein. Wenn aber Holzmann S. 192. zum Beweise, daß der zu Grunde liegende, im ersten Evangelium noch relativ treuer erhaltene Text dem Urmarcus und nicht dem apostolischen Matthäus angehöre, sich auf das *βοήθει* Matth. 15, 25. beruft, das nur noch Marc. 9, 22. 24. vorkommt, so setze ich dagegen die Beobachtung, daß Marcus V. 25. in Uebereinstimmung mit Matth. V. 27. nur hier Jesum mit *κύριε* anreden läßt, was bei Matthäus vierundzwanzigmal geschieht, und nur hier *val* hat, was im ersten Evangelium achtmal vorkommt. Folgt hieraus, daß der von den beiden ersten Evangelien hier benutzte Text dem ersten mehr als dem zweiten verwandt war, so erhellt dieß auch daraus, daß Marcus die beiden ihm so charakteristischen Ausdrücke in V. 25. gleich darauf, durch Matth. V. 22. bestimmt, mit *θυγάτηρ* und *δαίμονιον* vertauscht (V. 26.). Wir glauben demnach erschöpfend den Beweis geführt zu haben, daß die Geschichte von der Kananäerin, wie sie im Wesentlichen noch Matth. 15, 22—28. bietet, im apostolischen Matthäus stand, was natürlich nicht ausschließt, daß das erste Evangelium ihre geschichtliche Einfügung (V. 21. 29.) aus Marcus entlehnte (7, 24. 31.).

Gehen wir an dem Faden der Verwandtschaft weiter, der diese beiden Geschichten verknüpft, so leitet uns derselbe zu drei anderen Geschichten, die wir dem apostolischen Matthäus vindiciren müssen. Die erste ist die Geschichte von der blutflüssigen Frau (Matth. 9, 20—22.). Hier haben wir wieder das charakteristische *ἰδοὺ* am Eingange, das *ἔπισθεν* aus Matth. 15, 23. und den auffallend an 8, 13. 15, 28. erinnernden Schluß. Das Präjudiz, das sich hieraus ergibt, bestätigt sich aber vollständig dadurch, daß hier unleugbar Marc. 5, 29. 30. die Spuren einer secundären Ueberlieferung trägt. Holzmann hat dieß S. 82. wohl abzuweisen, aber nicht zu widerlegen vermocht, dagegen will er S. 181. die Verkürzung der Geschichte im ersten Evangelium dadurch motiviren, daß Jesus in ihm den Weg von Haus zu Haus und nicht vom See zur Stadt macht,

also mit dem Volksgedränge auch die darauf beruhende Erweiterung der Geschichte bei Marcus weggelassen mußte. Allein abgesehen davon, daß sonst in der Stadt mehr Volksgedränge zu sein pflegt als vor der Stadt, wo fände sich wohl sonst im ersten Evangelium eine so reflectirende Rücksichtnahme auf die localen Voraussetzungen seiner Erzählung, aus deren Nichtachtung ja Holzmann selbst so oft gerade seine Abhängigkeit von Marcus nachweist? (Vergl. z. B. Holzmann S. 188.) Uebrigens zeigt sich auch in den parallelen Partien hinlänglich klar der secundäre Charakter des Marcustextes in der ausführlichen Schilderung der ärztlichen Heilversuche B. 26., die in einer Weise in den Wortlaut des parallelen Contextes eingeschachtelt ist, daß daraus eine ganz ungestaltete Periode entsteht, in dem vorbereitenden ἐν τῷ ὄχλῳ, in dem bei Marcus sonst nicht vorkommenden ὀπίσθιν und dem ἰματίον B. 27., wofür im Folgenden, wo er selbstständiger schreibt, der sonst bei ihm gewöhnliche Plural auftritt, besonders aber im Schlusse B. 34. Will man auch darin, daß die Heilung, die B. 30. einer von Christo ausgegangenen Kraft zugeschrieben wird, hier als Wirkung des Glaubens erscheint, keinen unlösbaren Widerspruch finden, so erklärt sich doch die Art, wie noch ausdrücklich die Befreiung von der Plage für die Zukunft hervorgehoben wird, daraus, daß die gegenwärtige Heilung schon B. 29. berichtet war, wie denn auch dadurch das unbestimmtere ἐσώθη des im ersten Evangelium erhaltenen Grundtextes näher bestimmt wird. Auch die Darstellung des Lukas (8, 43—48.) kommt hier noch in Betracht. Derselbe folgt allerdings wesentlich dem Marcus und hat sogar die bei ihm gegebene Darstellung dadurch noch weiter fortgebildet, daß er die Meinung des Referenten (Marc. 5, 30.) Christo selbst in den Mund legt (B. 46.). Aber die Abkürzung des von Marcus „den Ärzten zur Unehre Erzählten“ erklärt sich wohl nicht daraus, daß Lukas Arzt war, wie Holzmann S. 374. 223. meint, sondern daraus, daß dieser Zug nur seiner secundären Quelle angehört. Sehr merkwürdig ist aber, daß er mit Matthäus gegen Marcus in dem τοῦ κρασπέδου τοῦ ἰματίου B. 44. zusammentrifft, zumal unmittelbar daneben auch das προσελθοῦσα und die Auslassung des ἐν τῷ ὄχλῳ aus Marcus übereinstimmt. Holzmann vermuthet, daß das τοῦ κρασπέδου von dem Bearbeiter des Urmarcus ausgelassen sei (S. 82.), aber warum doch, wenn der Bearbeiter es Marc. 6, 56. stehen ließ? Uns zeigt vielmehr letztere Stelle, wie ein einzelner Ausdruck aus dem im urfrühhlichen Matthäus schriftlich gewordenen urapostolischen Erzäh-

lungstypus sich so fixiren konnte, daß er selbst dem Marcus, wo derselbe einen ähnlichen Hergang frei erzählt, in die Feder kam, und so erklärt sich, daß auch Lukas, der hier unstreitig den Marcus vor sich hatte, eine solche vereinzelte Reminiscenz an die Darstellung der apostolischen Quelle aufbewahren konnte.

Die zweite hier in Betracht kommende Geschichte ist die Heilung des mondsüchtigen Knaben (Matth. 17, 14—18.). Hier haben wir zunächst, ganz wie bei der vorigen, im ersten Evangelium eine ganz kurze Relation im Verhältniß mit der sehr erweiterten bei Marc. 9., der zwar Lukas theilweise, wenn auch sehr frei, folgt, doch nicht ohne den ausführlichsten Zusatz des Marcus (B. 21—25.) ganz wegzulassen und überhaupt fast durchweg nur soweit mit Marcus genauer übereinzustimmen, wie dieser mit dem ersten Evangelium stimmt. Hier ist es also evident, daß Lukas in seinem Marcus einen Unterschied macht zwischen den Bestandtheilen einer Urrelation und seinen Zusätzen. Daß jene ihm bekannte Urrelation aber im Wesentlichen noch bei unserem ersten Evangelisten vorliegt, erhellt daraus, daß er wiederholt mit ihm gegen Marcus übereinstimmt. Nur diese beide beginnen mit einer directen Bitte des Vaters für seinen Sohn, die in Matth. 17, 15. aufs Trappanteste an 15, 22. erinnert und deren Eingang in dem καὶ ἰδοὺ Luk. 9, 38. noch aufbehalten ist, während er im ersten Evangelium über der aus Marcus entlehnten pragmatischen Anknüpfung verloren ging. Mag man auch auf die Uebereinstimmung des οὐκ ἠδυνήθησαν (Matth. B. 16.; Luk. B. 40.) kein Gewicht legen (Marcus: οὐκ ἴσχυσαν), so ist doch das gegen Marcus beiden gemeinsame καὶ διεστραμμένη und ὥδε (B. 17. 41.) zu auffallend, um übersehen zu werden, zumal B. 41. wörtlich wie Matth. 17, 17. eingeleitet wird gegen Marcus. Hier würde selbst der Urmarcus nicht aushelfen, da eine Verbesserung desselben, welche diese Worte tilgte und änderte, doch gar zu sinnlos wäre. Endlich erinnert auch der Schluß Matth. B. 18. ganz an 15, 28., zumal wenn man noch Luk. B. 42. das ἴδωτε τὸν παῖδα vergleicht. Hat übrigens das erste Evangelium noch im Wesentlichen den Typus der Urrelation aufbewahrt, so schließt das nicht aus, daß nicht auch in ihm schon Züge aus Marcus aufgenommen sind, wie vielleicht die Schilderung der epileptischen Anfälle B. 15. (vergl. Marc. B. 22.) und gewiß die Bedrohung des Dämon B. 18. (vergl. Marc. B. 25.). In der Urrelation scheint von einem solchen gar nicht die Rede

gewesen zu sein und seine Erwähnung tritt hier abrupt genug ein, wie auch das *ἐπιτιμῶν* durchaus dem Marcus eigenthümlich ist.

Am frappantesten ist die Ähnlichkeit mit den beiden Geschichten, von denen wir ausgingen, bei der Heilung zweier Blinden (Matth. 9, 27—31.). Hier haben wir B. 27. genau dieselbe Anrede wie 15, 22., in B. 28. das *καὶ λέγει* aus 15, 27., in B. 29. die Erfüllung der gläubigen Bitte wie 8, 13. 15, 28. Hier spricht doch alle Wahrscheinlichkeit dafür, daß die Geschichte aus derselben Quelle stammt wie das kananäische Weib ¹⁾ und daß sie nicht eine schriftstellerische Composition des ersten Evangelisten ist, wie Holzmann S. 182. aus Gründen schließt, die mit unserer kritischen Arbeit gar nichts zu thun haben. Uebrigens schloß unsere Geschichte, wie alle Heilungsgeschichten, die wir bisher kennen gelernt, in dieser Quelle wahrscheinlich mit der einfachen Angabe, daß ihnen die Augen aufgethan wurden (B. 29.). Der jetzige Schluß (B. 30. und B. 31.) ist Reminiscenz an Marc. 1, 43. 5, 43. 1, 45. und Wiederholung der dem ersten Evangelisten gehörigen Bemerkung 9, 26. Es ist wohl kein Zweifel, daß dem Marcus bei der Darstellung der Blindenheilung vor Jericho (10, 46—52.) die eben besprochene Erzählung der apostolischen Quelle vorschwebte. Nur in dieser Erzählung ruft der Blinde bei Marcus B. 47. 48. Jesum als Davidssohn an, genau wie Matth. 9, 27.; die Frage B. 51., welche seinen Glauben anregen soll, erinnert an Matth. 9, 28. und B. 52. erklärt Jesus, daß sein Glaube ihm geholfen, wie Matth. 9, 29., nur daß Marcus hier den Ausdruck aus der Erzählung Matth. 9, 22. substituirt, zum erneuten Beweise, wie der im ursprünglichen Matthäus schriftlich gewordene Erzählungstypus der urapostolischen Ueberlieferung den Marcus vielfach auch da bestimmt, wo er ganz selbstständig zu erzählen scheint und vielleicht auch meint. So allein erklärt sich einfach und genügend, wie der erste Evangelist, der dieß Sachverhältniß durchschaute, in der Parallele Matth. 20, 29—34. auf die beiden Blinden seiner apostolischen Quelle zurückging, deren Eingang mit seinem *καὶ ἰδοὺ* hier noch deutlicher durchklingt als 9, 27., wo er über der schriftstellerischen Anknüpfung an das Vorige (vergl. 9, 9.) verloren gegangen, und deren Wortlaut (9, 29. 30.) in der Abweichung des B. 34. von Marcus B. 52. noch maßgebend ist (vergl. das *ἤψατο τῶν ὀφθαλμῶν αὐτῶν* und *ἀνέβλεψαν αὐτῶν οἱ ὀφθαλ-*

¹⁾ Vergl. a. a. O. S. 76.; wo auf das im Context unseres heutigen Matthäus unverständliche *εἰς τὴν οἰκίαν* B. 28. aufmerksam gemacht ist.

1101). Darüber ist die Benennung des Blinden und seine Bezeichnung als Bettler weggefallen; sonst aber hätte er diese Erzählungsdoublette natürlich nicht gebracht, wenn er nicht bis auf die Verkürzung in B. 32. die dem Marcus eigenthümlichen Züge hätte benutzen wollen. Wie unnatürlich ist dagegen die Wille'sche Vermuthung, die Holzmann S. 255. 256. als so scharfsinnig preist, daß der erste Evangelist hier den Blinden von Bethsaida mit dem vor Jericho combinirt habe, wodurch er dann also zufällig zu dieser theilweise bis auf den Wortlaut gleichen Doublette gekommen wäre! Dem dritten Evangelisten ist dagegen bei der Erzählung des Marcus die Parallele aus der apostolischen Quelle nicht eingefallen, wie daraus hervorgeht, daß er ausschließlich jenem folgt. Denn wenn auch, was nicht zu erweisen ist, das *νόρις* Matth. 20, 33. in Erinnerung an Matth. 9, 28. geschrieben sein sollte, so ist das bei Lukas so häufige *νόρις* (18, 41.) doch jedenfalls lediglich Ersatz für das hebraisirnde *γαββοννί* bei Marcus B. 51.

Wir haben aber noch einige andere Heilungsgeschichten, von denen sich aus ähnlichen Gründen ihr Ursprung aus dem apostolischen Matthäus nachweisen läßt. Nehmen wir die Heilung des Aussätzigen (Matth. 8, 2—4.), von der ich schon a. a. O. S. 76. gezeigt habe, wie die eigenthümliche Abweichung in ihrer Einreihung von Marcus auf eine Bestimmtheit des ersten Evangelisten durch eine zweite Quelle führt. Es ist dieß eine von den Geschichten, die am meisten erzählt sein müssen; denn der älteste Erzählungstypus, wie er noch am ursprünglichsten in unserem ersten Evangelisten vorliegt, hat etwas so harmonisch Stilisirtes, so Knappes und Abgeschliffenes wie bei wenigen. Ich kann es nicht begreifen, wie eine solche Darstellung durch Abkürzung aus Marc. 1, 40—45. entstanden sein soll, abgesehen davon, daß sich doch wirklich nicht begreifen läßt, warum z. B. das schöne *σπλαγχνισθεὶς* Marc. B. 41. von dem Evangelisten ausgelassen wurde. Dagegen versteht es sich vollkommen, wie Marcus bei einer Geschichte, deren Gestalt in seiner apostolischen Quelle eine so besonders stereotyp geworden war, stärker als sonst immer wieder auf den Wortlaut derselben zurückkam und dennoch auch hier nicht unterlassen konnte, seine schriftstellerische Freiheit und Eigenthümlichkeit durch eine Reihe von ausmalenden Zügen zu bethätigen. Wie soll man es aber vollends erklären, daß Lukas mit derselben Geflissentlichkeit wie der erste Evangelist die Zusätze in Marc. B. 41. 42. 43. ausschließt, selbst bis auf das dem Marcus so charakteristische *μηδέν* nach *μηδενί* (B. 44.), obwohl er doch, wie das *ἀπῆλθεν ἀπ' αὐτοῦ*

(5, 13.) und *περὶ τοῦ καθαρισμοῦ σου* (5, 14.) sowie der ganze Zusammenhang seiner Darstellung zeigt, den Marcus nicht nur kennt, sondern hier gerade schriftstellerisch benutzt; daß er ferner im Wesentlichen genau so lange mit Marcus geht, wie dieser mit dem ersten Evangelisten, dagegen nicht nur in der Einleitung (V. 12.), wo Marcus abweicht, sich auch von ihm entfernt, sondern auch sofort V. 15., wo der Schlußzusatz des Marcus beginnt, seinen ganz eigenen Weg geht; daß er endlich in V. 12. in frappanten Einzelheiten des Ausdrucks mit dem ersten Evangelisten zusammentrifft, so in dem *καὶ ἰδοὺ* am Eingange, in dem *πεσὼν ἐπὶ πρόσωπον* (das ja nur Umschreibung des *προσκυνεῖν* bei Matthäus ist) und in der Anrede mit *κύριε*, die Marcus gewiß nicht ohne Absicht weggelassen hat? Ich meine, auch hier liegt die Erklärung am nächsten, daß dem Lukas eben jener älteste, im apostolischen Matthäus schriftlich gewordene Erzählungstypus bewußter- oder unbewußterweise maßgebend genug war, um danach unter den Bestandtheilen seiner Marcusquelle zu scheiden, und ihn noch durchklingen zu lassen. Die Annahme von der relativen Ursprünglichkeit unseres Matthäustextes schließt übrigens nicht aus, daß auch hier der erste Evangelist bereits einzelne Züge aus Marcus aufgenommen hat, worauf das diesem so eigenthümliche *ἐνθὺς* (8, 3.) hinzuweisen scheint.

Zu den am häufigsten erzählten Geschichten muß ebenfalls die Heilung des Paralytischen gehört haben (Matth. 9, 1—8.). Auch hier ist es unverkennbar, wie alle drei Synoptiker in dem Grundriß der Geschichte, auch im Wortlaut immer wieder zusammenkommen, während Lukas sich von Marcus aufs Freieste emancipirt, wo er den wesentlichen Inhalt der diesem eigenen Zugaben wiedergiebt (vergl. besonders 5, 17—19. mit Marc. 2, 1—4., aber auch 5, 21. 22. mit Marc. 2, 6—8.). Dazu kommt, daß auch hier Lukas im Eingange (vergl. das *καὶ ἰδοὺ* und *ἐπὶ κλίνης* 5, 18., während er V. 19. 24. *κλινίδιον* hat und nicht das *κράββατον* des Marcus aufnimmt) und am Schlusse (vergl. das *ἀπῆλθεν εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ* V. 25. und *ἐπλήσθησαν φόβου* V. 26. mit Matth. V. 7. 8., wo mit Tischendorf *ἐφοβήθησαν* zu lesen ist) gegen Marcus mit dem ersten Evangelium zusammentrifft, wie er denn auch V. 23. die Zusätze des Marcus ausschließt und nur in dem mit dem ersten Evangelium übereinstimmenden Wortlaut mit ihm geht. Daß aber hier Marcus in seine selbstständige Darstellung einen fremden Erzählungstypus aufgenommen hat, ist wenigstens an einer Stelle ganz evident. Unmöglich

konnte der Evangelist, welcher B. 3. 4. so lebensvoll den stürmischen Eifer der Träger, den Kranken zu Jesu zu bringen, geschildert hatte, aus eigenem Antriebe fortfahren: Da nun Jesus ihren Glauben sah (B. 5., vergl. Matth. B. 2.). Doch ist auch B. 6—8. die umschreibende und erläuternde Weise des Marcus im Vergleich mit dem im ersten Evangelium erhaltenen Text der Urrelation¹⁾ unverkennbar; in B. 9. 11. heben sich die Zusätze des Marcus noch aufs Deutlichste von dem durchgehenden Erzählungstypus der älteren Quelle ab (vergl. besonders das *οὐ λέγω* B. 11. mit 5, 41.) und B. 12. hat er in seiner anschaulich schildernden Manier den Weggang des Geheilten ausgemalt. Hier ist ihm Lukas so weit gefolgt, daß daraus bei ihm die schon a. a. O. S. 85. erörterte scheinbare Textcombination aus Matthäus und Marcus entstanden ist. Um so auffallender ist es, daß Luk. 5, 17., abgesehen von der offenbar anticipirten Bemerkung über die Anwesenheit der Pharisäer, einen viel kürzeren Eingang als Marcus darbietet, obwohl dadurch die Unebenheit entstanden ist, daß nachher mit Marcus von einem Hineinbringen ins Haus und einem Volkshaufen die Rede ist (B. 19.), ohne daß vorher erzählt war, Jesus sei im Hause vom *ὄχλος* umdrängt gewesen. Sollte sich vielleicht hier eine Spur von der allgemeiner gehaltenen Einleitung der Urrelation erhalten haben?

Eins der interessantesten Probleme der Evangelienkritik bietet endlich die Heilung der verdorrten Hand (Matth. 12, 10—13.). Hier spricht schon die Analogie der bisher besprochenen Fälle dafür, daß den beiden ersten Evangelien eine im ersten treuer bewahrte, im zweiten freier behandelte Urrelation zu Grunde liegt, auf welche, wie ich a. a. O. S. 77. gezeigt habe, schon in der Einleitung B. 9. das im Context unseres heutigen Matthäus unverständliche *αὐτῶν* führt. Wir haben hier B. 10. das charakteristische *καὶ ἰδοὺ* der apostolischen Quelle, und mit Uebergang der ausmalenden Züge bei Marcus 3, 3. 5. einen Schluß (B. 13.), dessen Erzählungstypus auffallend genug an 9, 6. 7. (vergl. auch 8, 3.) erinnert. Von der anderen Seite sehen wir, wie Lukas, der 6, 6—10. ausschließlich dem Marcus folgt, in solchem Falle sich keineswegs schert, die ausmalenden Züge desselben aufzunehmen, ja sie z. B. in B. 8. noch erweitert. Allein unerklärt bleibt, wie der erste Evangelist dazu kommt, aus Marc. 3, 2. eine

¹⁾ Daß in dem Eingange von Matth. 9, 4. der Text der apostolischen Quelle erhalten ist, folgt aus 12, 25., wo dieselben Worte nach Luk. 11, 17. aus dem apostolischen Matthäus herrühren.

directe Frage der Pharisäer zu machen (V. 10.) und dann eine so völlig abweichende Antwort Jesu (V. 11. 12.) zu bringen, die erst am Schlusse mit Marc. 3, 4. in eine ziemlich lockere Verbindung gesetzt wird.

Das Räthsel löst sich, wenn wir auf Luk. 14, 1—6. blicken. Hier begegnet uns V. 2. das καὶ ἰδοὺ der apostolischen Quelle, hier treten die ροιζοὶ auf, die nach Luk. 10, 25. 11, 46. 52., Matth. 22, 35. (vergl. in d. J. 1864. S. 110. 118.) in ihr auch sonst eine Rolle spielen, hier wird wirklich (wenn auch von Jesu) die Frage aufgeworfen, ob es recht sei, am Sabbath zu heilen (V. 5., vergl. Matth. 12, 10.), hier findet sich V. 5. fast wörtlich der Ausspruch Jesu Matth. 12, 11., dessen Form bei letzterem als ursprünglich durch 7, 9. 15, 14., dessen Fortsetzung in V. 12^a. durch 6, 26. 10, 31. verbürgt ist. An sich wäre es ja wohl möglich, wie Holkmann S. 186. annimmt, daß der erste Evangelist eine Erzählung seiner Marcusquelle mit einer aus dem apostolischen Matthäus (Luk. 14.) vermischt hat. Jedenfalls acceptiren wir das Zugeständniß von Holkmann S. 230., daß doch auch in letzterem eine eigentliche Heilungsgeschichte stand. Allein ist denn wirklich die Geschichte Luk. 14. in ihrem Grundriß eine andere als die bei Marcus? Dort wie hier die lauernden Pharisäer (Luk. 14, 1.; Marc. 3, 2.), die durch eine Frage Christi zum Verstummen gebracht werden (Luk. V. 4.; Marc. V. 4.). Und was ist denn die Frage Marc. 3, 4. anders als die allgemein gefaßte Moral des concreten Beispiels Luk. 14, 5. mit Hinzunahme des ἔξεστιν aus der ersten Frage (Luk. 14, 3.)? Und wie kommt es denn, daß Matth. 12, 13. so ganz den Typus der apostolischen Quelle trägt, trotzdem es aus Marcus sein soll? Ich denke mir die Sache so. Die Heilungsgeschichte, die Lukas im Context des Cap. 14. in seiner apostolischen Quelle las, handelte von dem Manne mit der verdorrten Hand. Ihn müssen wir V. 2. an die Stelle des ὁδονηκός setzen und an Stelle der völlig farblosen Notiz über die Heilung in V. 4. die Darstellung aus Matth. 12, 13., wenn wir die Gestalt der Urrelation herstellen wollen. Lukas aber, der die Heilung der verdorrten Hand bereits Cap. 6. nach Marcus erzählt hatte (ohne die Identität der Geschichten zu erkennen, vergl. die Bemerkungen zu der Blindenheilung), nahm hier die Geschichte aus seiner apostolischen Quelle im Wesentlichen auf und setzte nur für den Mann mit der verdorrten Hand einen Wassersüchtigen ein. Er hat damit nur dasselbe gethan, was der erste Evangelist that, als er 12, 22. 23. für den 9, 32. 33. bereits anticipirten stummen Dämonischen einen Blinden und Stummen substituirt (vergl. in d. J. 1864.

S. 80.), und was im Grunde auch er selbst gethan hatte, als er in der Doublette der Instructionsrede Luk. 10. an die Stelle der 12 die 70 setzte (vergl. ebendas. S. 66.) und an die Stelle des Stüdes 8, 19—21. das analoge 11, 27. 28., das auf dieselbe Pointe hinauskommt (vergl. ebendas. S. 85.). Nun erklärt sich auch, wie der erste Evangelist, der sonst im Wesentlichen der apostolischen Quelle folgt, durch Marcus sich hat verleiten lassen, 12, 10. aus der Frage Christi eine Frage der Pharisäer zu machen, die darauf eine Anklage gründen wollten.

Stellen wir nun diese acht Heilungsgeschichten in ihrer so ermittelten Urform zusammen, so springt in die Augen, welch ein durchaus gleichmäßiger Erzählungstypus sich durch sie alle hindurchzieht. Bei keinem unserer drei Evangelisten ist dieselbe mehr ganz rein erhalten, selbst bei dem ersten nicht; um so sicherer stehen wir hier auf dem Boden einer vor unserer jetzigen Evangelientliteratur liegenden Quelle. Es ist aber auch bei diesen Heilungsgeschichten am leichtesten zu verstehen, wie sie in die Sammlung der *λόγια* Aufnahme fanden. Denn in der That bildet jede von ihnen nur den Rahmen um einen oder mehrere der wichtigsten Aussprüche Christi, und es ist kaum möglich, denselben knapper zu halten, als er hier überall gehalten ist. Das Verhältniß ist hier im Grunde immer noch kein anderes, als wenn die geschichtliche Veranlassung einer längeren Rede oder Spruchreihe vorausgeschickt wird, nur daß es sich hier um einzelne Worte handelt und die Darstellung des geschichtlichen Anlasses der Natur der Sache nach ausführlicher werden mußte. Die einfachsten derartigen Worte sind die Aussprüche Christi über den Glauben Matth. 9, 22. 28. 29. (vergl. Matth. 8, 13. 15, 28.), umfassender schon ist das tadelnde Wort Matth. 17, 17., dem der indirecte Tadel in 8, 10. gegenübersteht. Von hoher Bedeutung ist das Wort über seinen Beruf an Israel Matth. 15, 24. 26., das Wort Matth. 8, 4. charakterisirt seine Stellung zum alttestamentlichen Gesetz, das Wort 12, 11. 12. seine Stellung zur Sabbathfeier, das Wort 9, 5. 6. rechtfertigt seine Macht, Sünden zu vergeben.

Allein wir dürfen auch hierbei nicht stehen bleiben. Denn an sich steht nichts im Wege, anzunehmen, daß der apostolische Matthäus bei Papias nur a parte potiori als Sammlung der *λόγια* charakterisirt ist, sobald einmal erwiesen ist, daß die Anlage desselben Erzählungsstücke nicht principiell ausschloß. Es kann hierüber allein die kritische Detailuntersuchung entscheiden. Und hier leitet uns die Analogie der bisherigen Heilungsgeschichten zunächst auf die Heilung des Dä-

monischen in Gadara. Das Verhältniß zwischen den Darstellungen derselben in Matth. 8. und Marc. 5. hat sichtlich viel Aehnlichkeit mit dem Verhältniß der beiden Evangelien in der Heilung des Mondsüchtigen, nur daß der erste Evangelist hier noch viel consequenter alle concreten Züge, womit Marcus die Tobjucht des Dämonischen schildert (5, 3—5. 8—10.) und seine Wiederherstellung veranschaulicht (5, 15. 16. 18—20.), ausgelassen haben mußte, wenn er eine Bearbeitung seiner Darstellung gäbe. Und wozu diese Verstümmelung eines so lebensvollen Berichtes wie des im zweiten Evangelium gegebenen? Man sagt, weil alle diese nur auf Einen berechneten Züge wegfallen mußten, nachdem der erste Evangelist den Dämonischen verdoppelt hatte (vergl. Holzmann S. 180.). Und fragt man, warum denn diese Verdoppelung, so antworten uns Wille und Erhard, Ewald und Weiße, Bleek und Holzmann, er habe den Marc. 1. Geheilten mit dem Gadarener combinirt. Ich gestehe, daß ich dieser Annahme schlechterdings keinen Sinn abgewinnen kann. Ein Evangelium, das 4, 24. sagt, Jesus habe alle Dämonischen, die zu ihm gebracht wurden, geheilt, das eben noch 8, 16. von der Heilung vieler Dämonischen berichtet hat, soll, um die im Marcus übergangene Heilung eines Einzelnen nicht außer Rechnung kommen zu lassen, an einer anderen Stelle zwei statt eines geheilt werden lassen, und sollte es darüber den ganzen Farbenreichthum dieser letzteren Erzählung abstreifen müssen! Erheißt aus Marcus hinreichend, daß die Ueberlieferung nur von einem Dämonischen, der in Gadara geheilt war, wußte, ihn aber für einen von vielen Dämonen Besessenen hielt, so ist es doch wohl das Nächstliegende, anzunehmen, daß der erste Evangelist die Mehrheit von Dämonen in eine Mehrheit von Dämonischen verwandelte. Dieß ist aber allerdings ganz unmöglich, wenn seine Darstellung eine schriftstellerische Bearbeitung unseres Marcustextes ist, in welchem B. 9. das Sachverhältniß so klar hervorgehoben wird; es ist nur möglich, wenn dem Erzähler ein Bericht vorlag, in welchem noch ohne Vermittelung ein Dämonischer auftrat und dann doch von der Austreibung mehrerer Dämonen die Rede war, weil die schwere Besessenheit (Matth. 8, 28.) in ihm eben als eine Besessenheit von vielen Dämonen gedacht war. Damit hätten wir also einen handgreiflichen Beweis, daß die Darstellung des ersten Evangeliums auf einer anderen Quelle als unserem Marcus ruht, von dessen Zusammenhang es ja auch in jenem Abschnitt bekanntlich in der Akluthie so bedeutend abweicht, daß es wenig wahrscheinlich ist, der

Evangelist habe die betreffende Periscope im Marcus nachgeschlagen, und diese andere Quelle kann nur der apostolische Matthäus sein, dessen καὶ ἰδοὺ wir noch Matth. 8, 29. 32. 34. wiederfinden.

In der That aber fehlt es gerade bei dieser Geschichte nicht an Spuren, daß der Darstellung des Marcus eine ältere Relation zu Grunde liegt, deren Wortlaut trotz aller freien Bewegung des Schriftstellers immer wieder durchklingt. Gleich im Eingange, wo Marcus noch mit der im ersten Evangelium erhaltenen Darstellung der Urrelation harmonirt, kommt der Dämonische ἐκ τῶν μυημάτων (5, 2.; Matth. 8, 28.), während er nachher, wo Marcus den Zustand desselben selbstständig schildert, ἐν τοῖς μυήμασι wohnt (5, 3. 5.). Der Aufschrei des Dämonischen bei der Annäherung Jesu (5, 7.) erweist sich im Vergleich mit Matth. 8, 29. als eine durchaus secundäre Darstellung. Regen wir auch auf die Steigerung des κράζας durch φωνῇ μεγάλῃ kein Gewicht, so trägt doch die Hinzufügung des Namens Jesu und die Umschreibung des Θεοῦ durch τοῦ ὑψίστου, welches offenbar den Grund der Obmacht Jesu über die Dämonen andeuten soll, einen durchaus secundären Charakter. Dasselbe gilt von der Verwandlung des Schreckensrufes in der Parallele, wonach die Dämonen in dem nahenden Messias den Vorboten der kommenden Höllequal sehen, welche eigentlich erst am jüngsten Tage eintreten soll, in eine ausdrückliche Beschwörung, die nach B. 8. lediglich der Austreibung wehren will und doch das charakteristische βυσσύνειν beibehält, welches, wie Luf. 16, 23. 28. zeigt, specifisch auf die Höllequal hindeutet. Besonders auffallend ist es aber, wie der gleich bei der Annäherung Christi aus der Urrelation aufgenommene Aufschrei die eigene Darstellung des Marcus dergestalt durchkreuzt, daß der Verfasser sich genöthigt sieht, ganz gegen die sonstige Simplicität seines Styls die Bemerkung, dieser Aufschrei sei dadurch veranlaßt, daß Jesus sich zur Austreibung anschickte (das Imperfect ἔλεγε steht de conatu), parenthetisch nachzubringen. Ebenso fühlbar ist, daß 5, 11., wo Marcus wieder an den Context der Urrelation sich anschließt, der Fluß seiner eigenen Darstellung unterbrochen wird. Ist es schon auffallend schwerfällig, daß zwischen dem negativen Theil der Bitte (5, 10.) und dem mit einem nochmaligen παρακαλεῖν eingeleiteten positiven (5, 12.) das Dasein der Schweineherde berichtet wird (5, 11.), so ist es doch kaum denkbar, daß ein ganz selbstständig schreibender Autor, nachdem er den ersten Theil dem Dämonischen selbst in den Mund gelegt hatte, den zweiten den ihn besitzenden Dämonen zu-

schreiben sollte. Dazu kommt, daß, während Marc. 5, 2. 8. 13. nach seiner gewöhnlichen Weise πνεῦμα ἀκάθαρτον schreibt, es hier auf einmal οἱ δαίμονες heißt, wie auch das δαιμονιζόμενος 5, 15. 16. ganz wie ein Nachklang aus Matth. 8, 33. aussieht. Ueberhaupt aber erscheint die überflüssige Wiederholung der Verkündigung 5, 14. in 5, 17. am natürlichsten durch eine Reminiscenz an den Ausdruck der Urrelation motivirt.

Das Einzige, was sich gegen diese Auffassung, soviel ich sehe, einwenden ließe, wäre dieß, daß die auffallende Ähnlichkeit zwischen Marc. 5, 7. und 1, 24. darauf hinführe, unsere Erzählung in einem der Hauptpunkte, wo ihr Text mit dem des ersten Evangeliums übereinstimmt, von dem zweiten Evangelisten selbstständig concipirt sein zu lassen. Allein dieß Verhältniß läßt sich auch leicht anders ansehen. Hatte einmal die apostolische Quelle in ihrer größten Dämonenheilung dem Dämonischen ein so frappantes Wort wie Matth. 8, 29. in den Mund gelegt, so lag es nahe, in einer ähnlichen Geschichte wie Marc. 1, 24. einen ähnlichen Ausruf anzubringen, woraus sich denn auch die eigenthümliche Erscheinung erklärt, daß der von einem unreinen Geist Besessene (Marc. 1, 23.) im Namen vieler Dämonen redet, was schon Luk. 4, 34. wenigstens theilweise (οἶδα statt οἶδμεν in Marc. 1, 24. nach Tischendorf) zu ändern sich veranlaßt fand. Marcus hat damit nur gethan, was er 10, 52. that, wenn er Jesum den Blindgeborenen mit demselben Worte heilen läßt, das er nach Matth. 9, 22., Marc. 5, 34. zur blutflüssigen Frau sprach, oder was Lukas that, wenn er 7, 14. den Jüngling zu Nain mit demselben Wort ins Leben rufen läßt wie Marc. 5, 41. (Luk. 8, 54.) die Tochter des Jair. Schließlich sei noch bemerkt, daß Lukas in unserer Erzählung völlig dem Marcus folgt und keine Spur der apostolischen Urrelation zeigt, was um so weniger auffallen kann, da dieselbe fast ganz in den Marcusbericht übergegangen und dort nur erheblich vervollständigt war.

Allein diese Erzählung kann in der apostolischen Quelle schwerlich ganz abgerissen gestanden haben, sie ist mit einer Vocalangabe aufs Innigste verflochten, welche die Erwähnung einer Ueberrfahrt Jesu von dem gewöhnlichen Schauplatz seines Wirkens fast nothwendig voraussetzt. Und in der That spricht alle Wahrscheinlichkeit dafür, daß sie etwa mit den Worten schloß: καὶ ἐμὴς εἰς τὸ πλοῖον διέτρεψε, da die Bitte der Stadtbewohner Matth. 8, 31. nicht berichtet wäre, wenn nicht der Erfolg derselben erzählt werden sollte, und da diese Worte in Matth. 9, 1. als eine Combination aus Marc. 5, 18. 21. zu

fassen völlig unzulässig ist, wenn wir uns überzeugt haben, daß dem ersten Evangelisten hier die Marcusquelle nicht vorlag. Diese Worte weisen aber darauf zurück, daß in unserer Quelle auch die Ueberfahrt ausdrücklich erzählt war und damit kommen wir auf die Stillung des Seesturmes (Matth. 8, 23—27.). Eine eigenthümliche Erscheinung spricht hier bereits dafür, daß diese Erzählung vom ersten Evangelisten aus der apostolischen Quelle entlehnt ist. Man hält zwar die dieser Perikope vorangehenden Sprüche (8, 19—22.) gewöhnlich für eine Einschaltung des ersten Evangelisten, die er aus dieser Quelle entnahm, aber man vergißt zu fragen, was denn denselben zu dieser Einschaltung bewogen hat, die mit dem 4, 23. 24. aufs Deutlichste thematisch vorangestellten Gesichtspunkt dieses Abschnittes (vergl. a. a. O. S. 32.) nicht das Mindeste zu thun hat. Vielmehr begreift sich dieselbe nur, wenn in der Quelle, der er diese Erzählung entlehnte, diese Sprüche bereits wie jetzt bei ihm zwischen die Zurüstung zur Abfahrt und die Abfahrt selbst eingeschaltet waren ¹⁾. Allein auch in der Geschichte selbst ist doch die secundäre Gestalt des Berichtes bei Marcus gegenüber der im ersten Evangelium treuer erhaltenen Urrelation, deren καὶ ἰδοὺ noch Matth. 8, 24. sichtbar wird, kaum zu verkennen. Schon die Schilderung der Situation Christi im Schiffe und der Begleitung durch andere Fahrzeuge (Marc. 4, 36. 38.) spricht dafür, mehr noch die verdeutlichende und mildernde Umschreibung des καλύπτειν in 4, 37. Statt der einfachen Klage (Matth. 8, 25.) hat er B. 38. eine indirecte Anklage, statt der Anrede κύριε (die er auch 1, 40. ausließ) das διδάσκαλε, und wenn bei ihm Jesus erst aufsteht und das Meer stillt, um dann mit den Jüngern reden zu können (wodurch übrigens der Eindruck des Wunders in nicht ganz passender Weise von dem Wunder selbst getrennt wird), so beruht das doch gewiß auf einer so natürlichen schriftstellerischen Reflexion, daß man nicht begreift, wie Holtzmann S. 180. in der umgekehrten Anordnung des ersten Evangeliums eine Steigerung ins Wunderbarere finden kann. Gewiß ist es auch kein Zeichen einer ursprünglicheren Darstellung, wenn hier Christo bereits ein Beschwörungswort in den Mund gelegt wird, wie Marc. 4, 35. ähnlich den Befehl zur Abfahrt nach seiner Weise in directe Worte kleidet, wenn die Beruhigung des Windes

¹⁾ Es ist vielleicht nicht ganz ohne Bedeutung, daß bei Marcus die Perikope von der Reise nach Gabara mit der Abweisung eines Jüngers schließt, wie sie in der apostolischen Quelle mit einer solchen begann.

noch ausdrücklich erwähnt (vergl. 4, 39.), wenn der Tadel der Jünger 4, 40. und ihr Staunen (Matth. 8, 27., vergl. 9, 33., Luk. 11, 14. im apostolischen Matthäus) zur Furcht gesteigert wird (4, 41.), obwohl dazu die mit Matthäus übereinstimmenden Worte kaum recht passen wollen. Das schließt übrigens nicht aus, daß das für Marcus so charakteristische *ἐπετίμησε* (Matth. 8, 26.) vom ersten Evangelisten aus ihm entlehnt ist. Daß aber hier wirklich die im ersten Evangelium erhaltene ursprünglichere Darstellung im Wesentlichen die der apostolischen Quelle ist, das bestätigt aufs Klarste die Darstellung des Lukas (8, 22—25.). Hier fehlen nämlich gerade wie im ersten Evangelium die Details über die Situation Christi im Schiffe wie über die begleitenden Fahrzeuge, die Anklage der Jünger, die Beschwörungsformel und die Beruhigung des Windes; dagegen hat er B. 22. den offenbar ursprünglichen, nur in der apostolischen Quelle durch Matth. 8, 19—22. zertheilten Eingang der Erzählung aufbehalten, da das *ἐμβαίνειν εἰς τὸ πλοῖον* Jesu und der *μαθηταί* nur bei ihm und Matth. 8, 23. ausdrücklich erwähnt wird und die ausdrückliche Ertheilung des Befehls zur Ueberfahrt eigentlich nur in der Quelle einen Zweck hat, welche darauf die Bitte Matth. 8, 19. folgen ließ. Ebenso hat sich B. 24. beinahe noch der volle Wortlaut von Matth. 8, 25. trotz der Abweichung des Marcus erhalten, da auch das *πιστάτα* mehr auf das *κύριε* des ersten Evangeliums führt und das *σῶσον* (Matth. 8, 25.) offenbar ein Zusatz des ersten Evangelisten ist (vergl. 14, 30.). Im Folgenden hat er sich mannichfach an Marcus angeschlossen, doch tritt B. 25. wieder in dem *ἐθαύμασαν* und in dem Plural *ἀνέμοις* (Matth. 8, 26. 27.), der nie mehr bei Lukas, wohl aber Matth. 7, 25. 27. 24, 31. im apostolischen Matthäus vorkommt, der Ausdruck der Urrelation hervor. So werden wir also urtheilen müssen, daß die ganze Erzählung von der Expedition nach Gadarä im apostolischen Matthäus stand, dessen stereotyp gewordener Ausdruck auch in der Geschichte vom Seesturm, die Marcus im Ganzen freier behandelt hatte, vielfach maßgebend für Lukas geworden ist.

Haben wir richtig gesehen, daß die Geschichte vom blutflüssigen Weibe in der apostolischen Quelle stand, so ist es freilich von vornherein überwiegend wahrscheinlich, daß die Geschichte von der Auferweckung des Mägdleins (Matth. 9, 18. 19. 23—25.), in welche sie versflochten, ebendaherrührt, und die Aehnlichkeit des Eingangs (wo nach Cod. Sin. B und den lateinischen Zeugen entweder *προσελ-*

Θών oder εἰς προσελθών zu lesen ist) mit 8, 2. 19, 16. springt ja in der That in die Augen, abgesehen davon, daß die Fortlassung des Namens im ersten Evangelium sich anders gar nicht erklärt. Holzmann S. 82. findet es freilich offenbar, daß der erste Evangelist den Bericht des Marcus gewaltsam zusammengezogen hat; allein er weiß doch auch kein Motiv einer solchen Verkürzung anzugeben, da die Hauptänderung in 9, 18. natürlich nicht Grund (vergl. Holzmann S. 181.), sondern Folge der Hauptkürzung sein müßte und dem ersten Evangelisten die Verkürzung schlechthin so wenig am Herzen liegt, daß er 9, 23. noch die Flötenspieler einschleibt, die Holzmann deshalb auch mittelst des Urmarcus in den Bericht des zweiten Evangelisten einzuschmuggeln sucht (S. 82.). Es fragt sich aber auch hier, ob es irgend wahrscheinlich ist, daß mittelst eines Excerptes ein so vollständig in sich klarer, harmonisch stilisirter Bericht zu Stande kommen konnte, wie ihn das erste Evangelium bietet, zumal wenn man das von mir a. a. O. S. 60. 48. bereits erörterte Beispiel einer wirklichen derartigen Verkürzung vergleicht. Wie viel leichter begreift es sich, daß die Urrelation, der Alles auf das Wort 9, 24. ankam und die eben darum eines besonderen Erweckungswortes, wie es Marc. 5, 41. hat, nicht bedurfte, den Rahmen der Geschichte nur so skizzenhaft zeichnete, daß sie gleich von der Thatsache des Todes ausging! Uebrigens scheint Marcus trotz seines abweichenden Berichts in dem καὶ ἤσση (5, 23.) noch eine Reminiscenz an den Urbericht zu verrathen und ebenso Lukas, der sonst ganz dem Marcus folgt, nicht nur in seinem καὶ ἰδοὺ (8, 41.) und dem ἄρχων τῆς συναγωγῆς (8, 41.), während er 8, 49. mit Marcus ἀρχισυνάγωγος schreibt (vergl. 13, 14.), sondern mehr noch in dem ἀπέθνησκεν (8, 42.), wenn dieses auch im Anschluß an Marcus als das Imperfectum der unvollendeten Handlung gedacht ist.

In diese Kategorie von Wundergeschichten gehört endlich noch die Speisung der Fünftausend (Matth. 14.; Marc. 6.; Luk. 9.). Es ist nun einmal höchst unwahrscheinlich, daß irgend eine Quelle zwei so ähnliche Darstellungen desselben Ereignisses selbstständig als zwei besondere Vorfälle gegeben haben sollte, wie noch Holzmann S. 85. meint, durchaus glaubhaft aber, daß, wenn der zweite Evangelist in seiner apostolischen Quelle einen Bericht dieses Ereignisses fand, der mit den Details des ihm aus apostolischer Ueberlieferung zugekommenen Berichtes nicht harmonisirte, er diesen ihm unlöslichen Widerspruch durch die Annahme hob, daß zwei verschiedene Ereignisse

ähnlicher Art zu Grunde lägen. Nun haben wir aber bei der Speisung der Fünftausend alle die Indicien, welche sonst auf eine zu Grunde liegende Urrelation zurückschließen ließen. Mit Uebergang des in seiner Weise so wohl motivirten Eingangs bei Marc. V. 32—34., dem diesmal der erste Evangelist (V. 13. 14.) mit Auslassung des bereits 9, 36. angewendeten Ausdrucks von den hirtlosen Schafen im Wesentlichen folgt, beginnt Lukas V. 11. in der allereinfachsten Weise: οἱ δὲ ὄχλοι — ἠκολούθησαν αὐτῷ, und diese Worte finden sich, obwohl sie Marcus nicht hat, merkwürdigerweise ebenso Matth. 14, 13.¹⁾ Erst mit der Zeitangabe, welche die Geschichte selbst einleitet, treffen alle drei Synoptiker genauer zusammen. Aber auch hier bereits ist der Grund, weshalb Marcus die *ὀψια* entfernt hat, aus 6, 47. so einleuchtend, daß man die Darstellung bei Matth. V. 15. durchaus für die ursprüngliche halten muß, zumal das *ἤδη ὥρας πολλῆς γενομένης* bei Marc. V. 35. noch deutlich seinen Ursprung aus dem unbestimmteren *καὶ ἡ ὥρα ἤδη παρῆλθεν* bei Matthäus verräth. Auch in V. 36. zeigt sich der Text des Marcus als umschreibend und erläuternd durch das *τοὺς κύκλῳ ἄγρους* (vergl. 6, 6.) und *τί γὰρ ἰσχύουσιν, οὐκ ἔχουσιν*. Hat jenes noch bei Luk. 9, 12. Aufnahme gefunden, so wird dieses mit dem ersten Evangelisten von ihm ausgeschlossen. Die Haupterweiterung der Darstellung bei Marcus beruht nun darin, daß die Jünger auf die Aufforderung Jesu, das Volk zu speisen, erst veranschlagen, wie viel Brod sie etwa für die anwesende Volksmasse noch brauchen, und dann erst auf die Frage Jesu nach dem vorhandenen Vorrath die fünf Brode und zwei Fische namhaft machen (V. 37. 38.). Hier bestätigt nun Luk. V. 13. aufs

¹⁾ Wie der Eingang in der apostolischen Quelle im Uebrigen gelautet hat, läßt sich aus unseren Quellen schwer feststellen. Sicher ist nur, daß Marc. 6, 34. durchaus den Typus des zweiten Evangelisten trägt. Man wäre geneigt zu glauben, daß die davon abweichende Angabe Matth. 14, 14., wonach Christus ihre Kranken heilte, aus der Urrelation herrührt, zumal auch Luk. 9, 11. dieß berichtet; doch lag es allerdings nahe, das Mitleid Jesu zunächst auf das Heilungsbedürfniß zu beziehen, und das *τοὺς ἀρρώστους αὐτῶν* ist ein Nachklang aus Marc. 6, 5. 13., während der Ausdruck bei Lukas ganz abweicht. Demnach scheint in der Urrelation ein unbestimmterer Ausdruck gestanden zu haben, der vielleicht noch in dem *ἀποδεξάμενος* (das Luk. 8, 40. ganz anders gebraucht) und in dem *τοὺς χρεῖαν ἔχοντας θεραπείας* (vergl. das *ἐθεράπευσε* bei Matthäus) anklingt. Uebrigens kann man auch die Uebereinstimmung des *ἀνεχώρησεν* (Matth. 14, 13.) und des *ὑπεχώρησεν* (Luk. 9, 10.) aus derselben Quelle ableiten.

Deutlichste den Bestand des im ersten Evangelium noch erhaltenen einfacheren Urberichts ¹⁾, indem er noch ebenso wie dieser die Jünger auf die Aufforderung Jesu sofort auf den geringen Umfang ihres Vorraths hinweisen läßt und dann erst, durch Marcus veranlaßt, die Reflexion auf einen eventuellen Ankauf nachbringt, ohne doch die Schätzung des Marcus zu adoptiren und nicht ohne Anklang an den Wortlaut von Matth. V. 15. (*ἀγοράσωσιν βρώματα*). Nicht weniger klar ist, daß Marc. V. 39. 40. die von Jesu nach Matthäus befohlene Lagerung des Volkes näher beschreibt; denn die Absicht derselben war natürlich auch im Urbericht keine andere als die, durch eine übersichtliche Ordnung die Vertheilung zu ermöglichen. Höchst bedeutsam aber ist die Freiheit, mit welcher Luk. V. 14. 15. diese Erweiterung wiedergiebt, während er gleich darauf, wo Marc. V. 41. mit dem Urbericht übereinstimmt, diesen mit der größten Wörtlichkeit wiedergiebt, indem er nur aus dem Lobgebet mit leichter Wendung eine ausdrückliche Segnung der Brode macht. Dagegen schließt er mit dem ersten Evangelisten die von Marcus sorgfältig ergänzte Vertheilung der Fische aus, deren Erwähnung er auch in V. 17. gegen Marc. V. 43. fortläßt, und zeigt selbst in dem τῷ ὅλῳ noch eine Reminiscenz an die Urrelation. Auch sein Ausdruck in V. 17. schließt sich näher an Matth. V. 20. als an Marc. V. 43. an und selbst in der anticipirten Zahlangabe V. 14. findet sich das ὡσεὶ aus Matth. V. 21., das Marc. V. 44. nicht hat.

Ich habe a. a. O. S. 62. bereits darauf hingewiesen, wie dieser Thatbestand dadurch noch bezeichnender wird, daß in der zweiten Speisungsgeschichte, die wir nach dem Obigen jedenfalls dem zweiten Evangelisten verdanken, der Text des ersten Evangeliums sich zu ihm durchweg als secundärer verhält. Schon die Art, wie durch den dreitägigen Aufenthalt bei Jesu motivirt wird, daß dem Volke der Speisevorrath ausgegangen war (8, 2.), und wie Jesus selbst durch die Hinweisung darauf, daß sie nüchtern, wie sie seien, ihre theilweise entfernte Heimath nicht mehr erreichen können (V. 3.), das Spei-

¹⁾ Die Worte Matth. 14, 16: οὐ χρεῖαν ἔχουσιν ἀπελθεῖν, und 14, 18., von denen sich bei Lukas keine Spur zeigt, dürften bereits ein Zusatz des ersten Evangelisten sein. Sie sowie das sicher ihm zugehörige χωρὶς γυναικῶν καὶ παιδιῶν (14, 21., vergl. 15, 38.) — wonach die irrthümliche Angabe a. a. O. S. 62. zu verbessern ist — zeigen, wie wenig der Gesichtspunkt einer Abkürzung die Darstellung des ersten Evangelisten erklärt.

jungsbedürfniß darlegt, spricht ganz für die reflectirtere Erzählungsweise des Marcus, dem wir die Aufzeichnung dieser Relation verdanken. Auch hier bringt Marc. 8, 2. sein *σπλαγχνίζεσθαι* Christi aus 6, 34. und sein *οὐκ ἔχουσι, τί φάγωσι*, aus 6, 36.; hier aber hat es der erste Evangelist beides (15, 32.) aufgenommen. Aus der Lage bei Marc. V. 3. hat er V. 32. die positive Erklärung gemacht, daß Jesus sie nicht entlassen wolle, welche eigentlich bereits den Entschluß Jesu zur Abhülfe involvirt und also die folgende Reflexion der Jünger unnöthig macht. Darüber ist natürlich die Bemerkung: *καὶ τινες αὐτῶν ἀπὸ μακρόθεν εἰσὶν* (Marc. V. 3.) verloren gegangen. Im Wesentlichen nimmt nun die Darstellung bei Marc. V. 4. 5. ganz den Gang wie in der ihm eigenen Ausführung 6, 37. 38., nur daß dort der Hauptnachdruck auf der Menge lag, die zu sättigen war, während hier der Nachdruck mehr auf die Schwierigkeit gelegt wird, *ὥδε—ἐπ' ἑρημίας* Brod herbeizuschaffen. Der erste Evangelist, der V. 33. 34. ganz dem Marcus folgt, hat es doch für nöthig gehalten, in dem *τοσοῦτοι—τοσοῦτον* auch jenen Punkt noch besonders hervorzuheben, und zeigt seinen secundären Charakter auch dadurch, daß er die erst Marc. V. 7. erwähnten *ἰχθύδια ὀλίγα* (bemerke das dem Marcus so charakteristische Diminutiv, das derselbe 6, 38. 41., wo er von der apostolischen Quelle abhängig ist, nicht hat) V. 35. und 36. bereits anticipirt. Bei Marc. V. 6. ist es von Interesse, zu sehen, wie auch hier die so stereotyp gewordene Darstellung der Speisungsgeschichte in der apostolischen Quelle auf Marcus influirt hat, und doch folgt ihm hier der erste Evangelist selbst in dem abweichenden *εὐχαριστήσας ἔκλασε* (V. 36.). Ebenso bezeichnend ist, daß Marc. 6, 43. das *κόφιν* der Urrelation aufgenommen hat, während er 8, 8., wo er ganz selbstständig schreibt, *σπυρίδες* hat, das in der Parallele 15, 37. auch der erste Evangelist aufnimmt.

Die besprochenen Erzählungen unterscheiden sich dadurch von den obigen Heilungsgeschichten, daß in sie kein Wort Christi verflochten ist, das eine allgemeinere lehrhafte Bedeutung hat; denn selbst das Wort Matth. 9, 24., um das sich die Erweckungsgeschichte gruppirt, hat seine Bedeutung doch nur im Zusammenhange dieser Geschichte und die Worte 8, 19—22., wenn auch in der apostolischen Quelle laut treuer Erinnerung an die Einleitung zur Meerfahrt angeknüpft, lassen sich doch nicht als Grund für die Aufnahme der letzteren ansehen, weil sie nach der Weise dieser Quelle sehr wohl auch völlig isolirt hätten aufbehalten werden können. An sich hat es ja auch nichts Auf-

fallendes, wenn eine Schrift, die vorzugsweise auf die Sammlung der *λόγια* ausging, ohne, wie wir sahen, principiell Erzählungsstücke auszuschließen, diese vier in der synoptischen Ueberlieferung so hervorragenden Wundergeschichten mit aufnahm. Doch könnte immerhin auch hier der Gesichtspunkt maßgebend gewesen sein, daß es das Machtwort Christi war, welches das Meer stillte, die Dämonen austrieb, das Mägdlein aufweckte und das Brod vervielfältigte. Wenn in der Urrelation dieses Wort Christi noch nicht besonders formulirt war, so haben wir im einzelnen Falle (vergl. S. 346.) gesehen, woher ihr dasselbe nicht die Hauptsache war, und es zeugt gewiß nicht gegen diesen Gesichtspunkt, daß schon Marcus 5, 41. wie ähnlich 4, 39. 5, 8. diesem scheinbaren Mangel abzuhelfen sucht. Für diejenigen, welche ein Interesse daran haben, das Uebernatürliche im Leben Jesu auf Rechnung der ins Sagenhafte ausartenden Ueberlieferung zu setzen, mag es nicht sehr ansprechend erscheinen, daß die auffallendsten Wundergeschichten unserer synoptischen Ueberlieferung bereits in der ältesten apostolischen Quelle im Wesentlichen nach ihrem uns noch vorliegenden Bestande bezeugt waren, aber wir glauben, daß sich die Quellenkritik von derartigen Erwägungen durchaus fern zu halten hat.

Einer der am schwierigsten zu beurtheilenden Abschnitte ist die Verklärungsgeschichte. Wie in dem ganzen Zusammenhange, in welchem sie vorkommt, hat sich der erste Evangelist auch in ihrer Darstellung so vielfach an den zweiten angeschlossen, daß wir aus ihm allein schwer entscheiden könnten, ob und in welchem Umfange hier eine Urrelation zu Grunde liegt, wenn nicht auch hier die Darstellung des Lukas trotz ihrer 9, 31—33. in die Augen springenden secundären Gestalt der Kritik mancherlei Fingerzeige böte. Gleich der Eingang (9, 28.) bietet einige auffallende Erscheinungen dar. Entfernen wir aus ihm die offenbar von Marcus in die Erzählung eingeführte Zeitangabe und die ebenfalls für ihn charakteristische Erwähnung der drei Lieblingsjünger, sowie die der Eigenthümlichkeit des Lukas entsprechende Angabe über das Beten Christi, so lautet der Eingang: *ἐγένετο δὲ μετὰ τοὺς λόγους τούτους — ἀνέβη εἰς τὸ ὄρος*. Es fällt auf, daß jene überleitenden Worte sich sonst nirgends bei Lukas finden, dagegen erinnern sie ganz an die im ersten Evangelium stereotyp wiederkehrenden Uebergangsformeln: *καὶ ἐγένετο, ὅτε ἐτέλεισεν ὁ Ἰησοῦς τοὺς λόγους τούτους* (7, 28. 19, 1. 26, 1., vergl. 11, 1. 13, 53.), von denen ich bereits a. a. O. S. 75. 76. gezeigt habe, warum dieselben der apostolischen Quelle des ersten Evangeliums angehört haben

müssen. Ebendasselbst habe ich S. 83. gezeigt, daß die Worte Luk. 7, 1. (*ἐπειδὴ ἐπλήρωσε πάντα τὰ ῥήματα αὐτοῦ*) nur als freie Wiedergabe dieser Formel gefaßt werden können. Hat dieselbe nun auch hier dem Lukas vorgelegen, so erklärt sich aus ihrer Verkürzung auch das auffallende Fehlen des Subjects in 9, 28. Nicht weniger aber fällt auf, daß hier noch nicht von einem bestimmten ὄρος ὑψηλόν die Rede ist, sondern daß es εἰς τὸ ὄρος heißt, ganz wie es in der apostolischen Quelle in der Einleitung zur Bergrede (Matth. 5, 1.) gelaute haben muß. Aus beiden Gründen glauben wir in dem Eingang bei Lukas noch die Spur des Eingangs, den unsere Erzählung in einer älteren Urrelation hatte, wahrzunehmen.

Bei der Darstellung der Verklärung selbst ist die Vergleichung der glänzenden Kleider mit der vom Walter hervorgebrachten Weiße (Marc. 9, 3.) schon sonst als ein secundärer Zug bezeichnet worden. Holtzmann findet es zwar noch immer ebenso möglich, daß den beiden Anderen dieß Gleichniß zu weit hergeholt schien (S. 87.); aber er hat uns doch nicht wahrscheinlich machen können, daß zwei unabhängig von einander schreibende Evangelisten in dieser gewiß sonderbaren Art von Kritik so überraschend zusammentrafen. Allein wollten wir auch, wozu er nicht abgeneigt, diesen Zug als einen Zusatz zum Urmarcus preisgeben, so bleibt immer noch zu erklären, wie es kommt, daß der erste und dritte Evangelist unabhängig von einander darin zusammen treffen, daß sie die Erscheinung der Verklärung an dem πρόσωπον αὐτοῦ (Matth. 17, 2.; Luk. 9, 29.) speciell hervorheben, während der dritte den, wie es scheint, technischen Ausdruck für die Erscheinung, den der erste aus Marc. 9, 2. aufgenommen hat (*μετεμορφώθη ἑμπροσθεν αὐτῶν*) nicht hat. Mag immerhin der Ausdruck des dritten Evangelisten bereits darauf führen, daß derselbe den Hergang als wirkliche Veränderung gedacht hat, mag die Vergleichung des ersten Evangeliums mit der Sonne (vergl. 13, 43.) und dem Lichte (17, 2.) dem Evangelisten angehören und somit der Bestand der Urrelation im Einzelnen nicht mehr auszumitteln sein, immer ist hierdurch constatirt, daß dieselbe jenen allgemeinen technischen Ausdruck noch nicht hatte und nur von einer Erscheinung redete, die vom Angesicht aus sich über das Gewand Jesu verbreitete. Ebenso haben wir in dem καὶ ἰδοὺ (Matth. 17, 3.; Luk. 9, 30.) und in der übereinstimmenden Stellung der beiden Namen noch eine Spur von der Art, wie die Urrelation die Erscheinung des Moses und Elias einführte: dagegen begreift sich's leicht, wie Marcus mit Bezug auf das von ihm angefügte Gespräch

(B. 11—13.) den Elias voranstellte (B. 4.). Es könnte Manches dafür sprechen, das Wort des Petrus, das wenigstens in seinem Anfang ganz die Sprachfarbe des Marcus trägt (vergl. zu dem καλόν ἐστι Marc. 7, 27. 9, 42. 43. 45. 47. 14, 21.), für einen Zusatz des zweiten Evangelisten zu halten; allein die ganz mit Matth. 8, 25., Marc. 4, 38., Luk. 8, 24. übereinstimmenden Abweichungen in der Anrede Jesu, die in der zweiten Hälfte eintretende ursprüngliche (von Marc. 9, 4. abweichende) Ordnung der beiden Namen und die jedenfalls secundäre Motivierung, die Marc. B. 6. hinzufügt, zeigen doch, daß dieß Wort wenigstens in der zweiten Hälfte der Urrelation angehört. Ganz evident zeigt sich aber eine Spur derselben auch in der Art, wie Matth. B. 5. übereinstimmend mit Luk. B. 34. zu der Erscheinung der Wolke überleitet, da Marc. B. 7. keinen derartigen Uebergang hat, und in dem gegen Marcus übereinstimmenden ἐπεσκήσεν αὐτούς, das um so auffallender ist, als Lukas 1, 35. und Apgesch. 5, 15. das Wort mit dem Dativ construiert. Ist auch das zweimalige ἰδοὺ—καὶ ἰδοὺ aus Matth. 17, 5. bei Lukas weggefallen, so zeigt sich doch noch in der gleichmäßigen Ersetzung beider durch ἐγένετο (Luk. B. 34. 35.) eine Spur davon, .zumal beide auch in der Einführung der Stimme durch λέγουσα zusammenstimmen. Gehört in Matth. 17, 5. das φωτεινῇ wie das, ἐν ᾧ ἐδόξασα wahrscheinlich dem ersten Evangelisten an, so wird diesem auch B. 6. 7. in seiner jetzigen Ausführung zugeschrieben werden müssen; allein daß hier eine Bemerkung über die Furcht, welche die Jünger überfiel, in der Urrelation stand, ist nach der Art, wie Marc. B. 6., Luk. B. 34. jeder in anderer Weise dieselbe anticipirt haben, überwiegend wahrscheinlich. Den Schluß hat uns ohne Zweifel Luk. 9, 36^a. am genauesten aufbewahrt; daß von dem Verbote Christi (Marc. 9, 9.) dort noch nichts stand, ist gewiß überwiegend wahrscheinlich, da dieses im zweiten Evangelium so viele Analogieen hat, wenn sich auch nicht mehr sicher ermitteln läßt, ob etwa schon eine Bemerkung wie Luk. 9, 36^b. in der apostolischen Quelle stand. Wie aber Lukas, weil er das folgende Gespräch fortließ, dieß aus Marc. B. 9. geändert haben soll (Holtzmann S. 224.), gestehe ich nicht zu begreifen; eher läßt sich verstehen, daß der erste und dritte Evangelist die dem Marcus so charakteristische Bemerkung Marc. 9, 10. wegließen.

Glauben wir somit wahrscheinlich gemacht zu haben, daß die Verklärungsgeschichte im apostolischen Matthäus stand, so ist es nicht schwer, zu erklären, was derselben die Aufnahme in eine Sammlung

der λόγια verschaffte. Will man einmal diesen Ausdruck pressen, so wird man auch nicht verwehren dürfen, darauf aufmerksam zu machen, daß in der bekannten Stelle des Papias nicht von λόγια κυριακά die Rede ist. Es versteht sich von selbst, daß diese zunächst gemeint sind; aber waren die Aussprüche Christi einmal unter den allgemeineren Begriff der Gottesprüche gebracht, so hat es doch gewiß keine Schwierigkeit, daß man unter diese λόγια auch die Gottesprüche über Christus aufnahm. Ein solcher ist aber die Pointe der Verkündigungsgeschichte (Matth. 17, 5.) und ebenso die der Taufgeschichte (Matth. 3, 17), welche schon ihrer materiellen wie formellen Analogie wegen aus derselben Quelle herrühren wird wie jene. Haben wir doch auch bei dieser Geschichte die Erscheinung, daß noch in dem ganz summarischen Bericht des Lukas (3, 21. 22.) sich der ursprüngliche, aus Matth. 3, 16. erkennbare, aber bei Marcus bereits verwischte Erzählungstypus erhalten hat (vergl. das ἀνερχθῆναι mit dem σχιζόμενος des Marcus, das καταβ. ἐπ' αὐτόν mit dem εἰς αὐτόν des Marcus); ja in dem zweimaligen οὐρανοί (Marc. 1, 10. 11.) scheint sich selbst beim zweiten Evangelisten, der das Wort, wo er selbstständig schreibt, fast ausschließlich im Singular gebraucht, noch ein Zug desselben erhalten zu haben. Unter dieser Voraussetzung, daß auch in der Taufgeschichte unseren Synoptikern bereits eine ältere Darstellung zu Grunde liegt, erklären sich, wie ich glaube, allein die Schwierigkeiten, welche der Text des ersten Evangeliums bietet. Es ist grammatisch unmöglich, in unserem heutigen Matthäustext zu dem εἶδε (Matth. 3, 16.) ein anderes Subject als Jesum zu denken, und doch ergeht die Himmelsstimme B. 17. nicht wie bei Marcus und Lukas an ihn, sondern an einen Dritten, der, da von keinem anderen Auditorium die Rede ist, nur der Täufer sein kann. An sich wäre es nun mit den Gesichtspunkten des ersten Evangelisten wohlvereinbar, wenn derselbe die an Jesum gerichtete Stimme in eine förmliche Proclamation der Messianität Jesu verwandelt hätte (vergl. a. a. O. S. 32.), allein aus demselben Grunde konnte er auch den Typus der Urrelation gegen die Darstellung des Marcus bevorzugen, und sowohl die Analogie der Gottesstimme bei der Verkündigung als die leichte Erklärbarkeit der Abwandlung derselben bei Marcus durch die Reflexion auf Psalm 2, 7. (aus welcher Stelle man ja später die Gottesstimme noch erweiterte) spricht für die Ursprünglichkeit der jetzt im ersten Evangelium vorliegenden Fassung. Dann aber ist klar, daß in der Urrelation das εἶδεν auf den Täufer ging und daß die Undeutlichkeit, von der unser heu-

tiger Matthäusestext gebildet wird. Sichtlich daraus entstand, daß der erste Evangelist im Eingange von 3, 16. sich, wie schon das εὐδύς zeigt, an Marc. 1, 10. anschloß, während er mit dem καὶ ἰδοὺ wieder zu dem Typus der Urrelation zurücklenkte. Läßt sich doch auch in dem Eingange (3, 13.), wo die Erwähnung Galiläa's und des Jordan nach 2, 23. 3, 6. auffallend überflüssig ist, eine Anschließung an Marc. 1, 9. kaum verkennen. Dagegen wird sich schwer mit voller Sicherheit entscheiden lassen, ob das Gespräch mit dem Täufer (Matth. 3, 14. 15.) bereits in der Urrelation stand. Bei der Kürze, mit welcher der zweite Evangelist alles den Täufer Betreffende behandelt, und bei der summarischen Notiz, welche der dritte über die Taufe Jesu giebt, würde der Wegfall dieses Gesprächs in beiden Darstellungen nicht auffallen, und der Sprachcharakter giebt hier keinen entscheidenden Maßstab, dasselbe für ein Product des ersten Evangelisten zu erklären ¹⁾).

Es hängt aber die Frage, ob die Taufgeschichte im apostolischen Matthäus stand, mit der weiteren Frage zusammen, ob diese Quelle bereits eine Vorgeschichte hatte. Diese Frage ist zwar noch neuerdings durch Holzmann von einer vorgefaßten Vorstellung über die Beschaffenheit dieser Quelle aus sehr bestimmt verneint worden (S. 142); aber wenn man dergleichen vorgefaßte Vorstellungen aufgibt und sich allein von der Beobachtung leiten läßt, welche überhaupt zur Entdeckung jener Quelle geführt hat, nämlich von der Uebereinstimmung der von einander unabhängigen synoptischen Evangelien in den Stücken, wo dieselbe nicht durch Marcus vermittelt sein kann, so ist ja diese Frage von vornherein bejahend entschieden. Hiernach stand nämlich die ausführliche Versuchungsgeschichte (Matth. 4, 3—11., Luk. 4, 3—13.), deren Pointe ja die λόγια des Herrn sind, mit welchen

¹⁾ Holzmann erklärt freilich S. 173. das πρέπον und das διακωλύειν für Eigentümlichkeiten der Diction des ersten Evangelisten. Da aber beide Ausdrücke nur hier vorkommen, können sie gar nichts beweisen. Eher könnte dieß von dem ἄρτι gelten, das aber doch wenigstens 9, 18. sehr wohl auch im apostolischen Matthäus gestanden haben kann. Ebenso scheint das χρεῖαν ἔχειν nach Luk. 9, 11. 15, 7. dieser Quelle nicht fremd zu sein, ebenso wenig das allerdings bei Marcus besonders häufige (zwölffmalige) ἐρχεσθαι πρὸς nach Matth. 7, 15. 21, 32. 25, 36. 39., Luk. 6, 47. 14, 26. Ganz den Sprachcharakter der apostolischen Quelle trägt aber das ἄφες, ἀφίησιν, wenn man Matth. 7, 4. 13, 30. 15, 14. 5, 24. 40., 8, 22. 23, 14. 24, 2. 40. 41. vergleicht, und das πληρῶσαι πάντων δικαιουσύνην erinnert auffällig an Matth. 5, 17. 20.

er die Anmuthungen des Satan zurückwies, bereits in unserer Quelle. Die schon a. a. O. S. 61. aufgewiesene Unmöglichkeit, den Bericht unseres zweiten Evangeliums (1, 12. 13.) für den primären zu halten, hat auch Holzmann S. 68—70. dadurch anerkannt, daß er dem Urmarcus bereits die ausführliche Versuchungsgeschichte zutheilt. Allein es ist wenig wahrscheinlich, daß die Quelle, welche nach 1, 4. den Täufer ἐν τῇ ἐρήμῳ auftreten ließ, selbstständig schreibend, Jesum vom Täufer weg sich εἰς τὴν ἐρημον begeben ließ (1, 12.). Vielmehr erklärt sich dieser seltsame Widerspruch nur dadurch, daß Marcus hier von dem Erzählungstypus der apostolischen Quelle beeinflusst ist. Dagegen erhellt aus Marc. 1, 13., Luk. 4, 2. noch nicht, daß in der apostolischen Quelle die Versuchung auf einen vierzigtägigen Wüstenaufenthalt ausgedehnt war und nur in den drei Schlußacten gipfelte (wonach meine Darstellung a. a. O. S. 84. 85. zu verbessern ist), weil dort wahrscheinlich das Fasten, wie es noch durch die Darstellung bei Lukas hindurchscheint, ursprünglich nur den Eingang zur ersten Einzelversuchung bildete, ohne daß, wie es jetzt in beiden Evangelien in verschiedener Weise geschieht, auf das vierzigtägige Fasten als solches ein besonderer Nachdruck gelegt war.

Zu dieser Vorgeschichte gehörten nun auch unzweifelhaft die prophetischen Aussprüche des Täufers (Matth. 3, 7—12.; Luk. 3, 7—9. 16. 17.), welche so gut wie die eben behandelten Gottesprüche unter die λόγια aufgenommen werden konnten. Auch hier ist bereits a. a. O. S. 61. dargethan, daß Marcus (1, 7. 8.) nur die auf den kommenden Messias bezügliche Pointe dieses Ausspruchs in secundärer Fassung wiedergegeben hat, und a. a. O. S. 84., daß die Uebereinstimmungen zwischen dem ersten und dritten Evangelisten hier um so auffallender sind, als dieser die von jenem gemachten Aenderungen und Zusätze nicht kennt. Auch hier hilft Holzmann S. 68. mit dem Urmarcus und markirt um das κῆρας Marc. 1, 7., das doch so sicher ein secundärer Zusatz ist. Stand aber diese Rede in der apostolischen Quelle, so wird sie wahrscheinlich auch eine geschichtliche Einleitung gehabt haben, welche, wie kurz auch immer, das Auftreten des Täufers erwähnte. Eine solche läßt sich aber in der That noch ziemlich genau aus einer kritischen Vergleichung von Matth. 3, 1—6., Marc. 1, 2—6., Luk. 3, 3—6. reconstituiren. So gewiß es nämlich ist, daß die Schilderung des Täufers und seiner Wirksamkeit, wie sie Marc. B. 5. 6. giebt und der erste Evangelist B. 4—6. aus ihm entlehnt, ganz den Typus der Darstellungsweise des zweiten Evangelisten trägt, daß

Luk. 3, 3. die Charakteristik der Johannespredigt aus Marc. 1, 4. entlehnt, das der erste Evangelist B. 1. 2. nur anders umschreibt, so überwiegend wahrscheinlich ist es, daß das Citat Marc. 1, 2. 3. aus einer anderen Quelle entlehnt ist (vergl. a. a. O. S. 61.). Wie unnatürlich ist es nun aber, mit Holzmann S. 67. 261. das Citat aus Jesajas dem vermeintlichen Urmarcus zu vindiciren, wenn doch das Citat aus Maleachi (B. 2.) zugestandenermaßen aus der apostolischen Quelle herrührt (Matth. 11, 10.; Luk. 7, 27.)! Fordert denn nicht die einfachste Consequenz, auch das andere Citat (Matth. 3, 3.; Luk. 3, 4.) dieser Quelle zuzuthemen, zumal die Einführung desselben im ersten Evangelium, völlig abweichend von den selbstständigen pragmatischen Nachweisungen des Evangelisten, noch ganz an die Einführung des Citats Matth. 11, 10. erinnert, die durch Lukas als der apostolischen Quelle angehörig verbürgt ist? Nehmen wir somit an, daß diese Quelle einfach das Auftreten des Täufers erwähnte, indem sie das selbe durch Jes. 40, 3. charakterisirte (in welchem Falle es sich auch am leichtesten begreift, wie Marcus, der dieß Citat aus Matth. 11, 10., Luk. 7, 27. vervollständigte, übersahen konnte, daß nun die Bezeichnung des Propheten nicht mehr paßte), so erklärt sich am natürlichsten, wie Lukas die von Marcus hinzugebrachte Schilderung des Täufers auslassen konnte und wie er doch nicht nur in der Ausschließung von Marc. 1, 2., sondern auch in der Erwähnung der *πᾶσα περιχώρος τοῦ Ἰορδάνου* (B. 3.) mit Matth. B. 5. übereinstimmen konnte. Offenbar war dieß die Localangabe für das Auftreten des Täufers im apostolischen Matthäus. Holzmann vermuthet S. 68., daß diese Worte im jetzigen Marcus ausgelassen seien, übersieht aber, daß sich daraus keineswegs die wunderlich abweichende Verwendung dieser Worte bei Lukas erklärt, während es sich leicht begreift, wie der erste Evangelist, wenn er B. 1. das *ἐν τῇ ἐρήμῳ* aus Marc. 1, 4. aufgenommen und durch *τῆς Ἰορδάνας* näher bestimmt hatte, diese Worte nur noch B. 5. in den aus Marcus entlehnten Context verflochten konnte.

Hatte also unsere Quelle eine Art Vorgesichte, so dürfte sie auch einen geschichtlichen Abschluß gehabt haben, und diesen glaube ich in der Erzählung vom Gastmahl in Bethanien finden zu müssen, die mit einem bedeutungsvollen, auf seinen Tod hindeutenden Ausspruch Jesu schloß (Matth. 26, 6—12.). Trotzdem daß hier der erste Evangelist manche Züge aus Marcus aufgenommen (vergl. die Einleitung des Wortes B. 8. und den offenbar von Marcus hinzugebrachten, an dem proleptischen Gebrauche des *τὸ εὐαγγέλιον* erkennbaren Zusatz in B. 13.),

so stellt sich im Ganzen seine Darstellung immer noch als die relativ ursprünglichere dar, welche also auf eine dem Marcus zu Grunde liegende, von ihm noch treuer bewahrte Urrelation hinweist. So fehlt ihm die nähere Angabe über Art und Werth. der Salbe (Marc. V. 3. 5.), das Zerschlagen des Salbengefäßes (V. 3.) und die Zusätze in Marc. V. 5. 6. 7. 8. Auch das Wort Christi in Matth. V. 12. dürfte doch noch relativ ursprünglicher erhalten sein, da das *προέλαβε* bei Marc. V. 8. sehr nach einer reflectirenden Erklärung aussieht. Doch läßt sich immerhin für dieß kritische Resultat nicht der Grad von Evidenz erreichen, wie bei den meisten der oben besprochenen Erzählungen.

Erst wenn wir auf den Bestand von Erzählungsstücken, wie ihn diese kritische Analyse herausgestellt hat, zurückblicken und damit zusammennehmen, was wir in dieser Zeitschrift (1864. Heft 1.) über die Redestücke des apostolischen Matthäus ermittelt haben, läßt sich billig die Frage aufwerfen, ob unsere kritischen Resultate es noch möglich machen, eine einheitliche und geschichtlich wahrscheinliche Vorstellung von dieser Quellschrift unserer drei Synoptiker zu gewinnen. In gewissem Sinne ist dieß freilich nach beiden Seiten hin schon durch den gelegentlich geführten Nachweis gewährleistet, daß selbst die Erzählungsstücke dieser Quelle sich sämmtlich oder doch zum überwiegend größten Theil um gewisse *λόγια* drehen, als deren Sammlung ja die Ueberlieferung die älteste Evangelienchrift charakterisirt. Mit der Vorstellung einer solchen harmonirt denn auch unser Resultat vollkommen; denn das Wesentliche derselben besteht doch eben darin, daß in ihr noch die einzelnen Stücke in sich abgeschlossene Ganze bildeten, die untereinander nur locker verbunden waren, und bei deren Zusammenstellung es eben nur auf die Aufbewahrung des Einzelnen und nicht auf die Herstellung eines biographischen Ganzen oder einer pragmatisch zusammenhängenden Darstellung ankam. Daß dieser Aggregatzustand einer reinen Stoffsammlung die primitive Form der evangelischen Schriftstellerei war, läßt sich ebenso a priori vermuthen, wie es durch die Nachricht des Papias und das Resultat unserer kritischen Untersuchung bestätigt wird. Eben darum konnte z. B. die Leidensgeschichte, deren Darstellung ohne einen gewissen Pragmatismus gar nicht möglich war, unmöglich in dieser Quelle stehen, eben darum mußte ihr jede Andeutung über die Geburts- und Jugendgeschichte fehlen und den Haupt Gesichtspunkt für das ganze Werk der Lehrgehalt der Aussprüche Christi bilden, um den sich der erzählende Stoff immer nur als knapp

gehaltener Rahmen ohne jede farbenreichere Ausführung gruppirt. Uebrigens blickt diese primitive Gestalt der evangelischen Schriftstellerei trotz der Bemühungen, welche der erste und dritte Evangelist angewendet haben, auf Grund des ersten pragmatischen Versuches, ein Bild der messianischen Wirksamkeit Christi zu entwerfen, wie ihn Marcus anstellte, zu umfassenderen und organischeren Darstellungen des Lebens Jesu zu gelangen, immer noch tausendfach durch alle unsere drei synoptischen Evangelien hindurch und wird dadurch immer aufs Neue bezeugt.

Aber haben wir darum Grund und Recht, uns jene älteste Evangelienchrift als ein völlig form- und planloses Werk zu denken? Findet schon Holtzmann S. 226. darin einen Ansatz von Pragmatismus, daß in der apostolischen Quelle auf die Aussendungsrede die Worte folgten, die Jesus bei der Rückkehr der Jünger sprach, so finden wir ähnliche Ansätze darin, daß die Meerfahrt mit der Heilung des Dämonischen in Gadara zu einem Ganzen verbunden war, in dessen Eingang noch die zwei Sprüche an die, welche Jünger werden wollten, eingeschaltet waren, daß zwischen die beiden Vertheidigungsreden Jesu (Matth. 12.) die Scene mit den Verwandten Jesu eingeschoben war, daß in die Erzählung von der Auferweckung des Mädchens die Heilung der blutflüssigen Frau verflochten war und an die Verklärungsgeschichte vielleicht sich schon die Heilung des Wundstößigen anschloß. Der Grund für die Verbindung solcher einzelnen Stücke zu größeren Ganzen kann meist schwerlich in etwas Anderem als in treuer Erinnerung an die Zeitfolge der Begebenheiten gesucht werden. Sicher wird diese auch sonst für die Anordnung mannichfach maßgebend gewesen sein. Denn so wenig es möglich war, ohne ein biographisches Gerüst den Zeitpunkt aller einzelnen Aussprüche, Reden und Erzählungen zu fixiren und so wenig dieß überhaupt der apostolischen Erinnerung noch erreichbar und für das apostolische Bewußtsein von Interesse war, so läßt sich doch schwerlich denken, daß nicht ~~ke~~ und da eine Erinnerung an die relative Chronologie oder, wenn man will, die Aeklothie die Zusammenordnung des Einzelnen sollte geleitet haben. Ob die Bergrede vor oder nach der Instructionsrede, ob diese vor oder nach den Vertheidigungsreden, ob diese vor oder nach den Angriffsreden, ob die Jüngerreden vor oder nach den eschatologischen zu stellen waren, darüber entschieden doch sicher Erinnerungen, welche sich an einzelne Hauptmomente des Lebens der Apostel mit Jesu hefteten. Gilt dieß namentlich von den größeren Redestücken, so muß ich auf meine schon

a. a. O. S. 76. ausgesprochene, durch Luk. 9, 28. (s. o. S. 350) aufs Neue bestätigte Vermuthung zurückkommen, daß die apostolische Quelle nach diesen größeren Redestücken disponirt war und allen Stoff, den sie von einzelnen Aussprüchen oder Erzählungsstücken sammelte, zwischen dieselben einschaltete. Wie weit der Verfasser hierbei im Einzelnen von geschichtlicher Erinnerung, wie weit von sachlicher Zusammengehörigkeit sich leiten ließ, das wird sich um so weniger mit einiger Sicherheit ausmitteln lassen, als ja überhaupt die Reihenfolge der einzelnen Abschnitte in der apostolischen Quelle nur durch sehr schwierige und vielfach unsichere kritische Combinationen und auch so nur theilweise ermittelt werden kann. Die ganze Detailuntersuchung hierüber meine ich hier um so eher übergehen zu können, als sie eigentlich erst in einer Darstellung des Lebens Jesu ihr rechtes Interesse empfängt und dort auch erst manche dahin einschlagende Probleme zum Abschluß kommen können.

So viel aber erhellt bereits aus dem bisher Gesagten, daß es der bisher gewonnenen Vorstellung von dieser Quelle durchaus nicht widerspricht, wenn dieselbe an die Spitze die Erzählungen von der Taufe und Versuchung Jesu stellte, die, wenn ihre Aufnahme unter die *λόγια*, wie gezeigt, gerechtfertigt ist, mit noch evidenterer Nothwendigkeit verbunden werden mußten wie die oben aufgezeigten Geschichtsgruppen, und diese wiederum durch die prophetischen Aussprüche des Täufers einleitete. Es ist durchaus unrichtig, wenn Holzmann S. 142. meint, daß schon durch die letzteren unsere Quelle eine evangelische Erzählung von ganz ähnlichem Gepräge wie die kanonischen Evangelien werde. Vielmehr kann dasselbe Motiv, das ihn bestimmt, die apostolische Quelle mit der Johannisbotschaft und den Reden über den Täufer beginnen zu lassen (S. 143.), sobald man einmal den kritisch gewonnenen Bestand dieser Quelle durch eine vorgefaßte Vorstellung von ihr einzuengen aufgibt, eine derartige Einleitung vollkommen rechtfertigen. Dann aber wird ein planvoller Abschluß, wie wir ihn in dem Gastmahl zu Bethanien gefunden zu haben glauben, wenigstens nicht unwahrscheinlich erscheinen. Endlich wird die so gewonnene umfassendere Vorstellung von der apostolischen Quelle, welche die Grundlage unserer drei Synoptiker bildet, auch der Bedeutung keinen Abbruch thun, welche das zweite Evangelium als nachweisliche Quelle der beiden anderen hat. Zunächst bleibi es dabei, daß das ganze geschichtliche Gerüst, auf dem diese beiden ihre Darstellungen aufbauen, in seinen Grundlagen aus Marcus entnommen ist und daß sie, wenn

auch der dritte in ungleich größerem Maaße als der erste, von den eigenthümlichen Bearbeitungen, resp. Erweiterungen, in welchen die Stoffe aus der apostolischen Quelle bei Marcus erscheinen, Gebrauch gemacht haben. Sodann aber bleibt immer noch ein großer Theil evangelischen Erzählungs- und Redestoffs übrig, welcher dem zweiten Evangelisten seine erste schriftliche Fixirung verdankt¹⁾.

¹⁾ Wenn ich auch, trotzdem daß Holtzmann S. 139. hierin den Beweis für die Haltlosigkeit meiner Hypothese findet, immer noch gestehen muß, daß das kritische Urtheil hierüber schwerlich auf allen Punkten zum definitiven Abschluß gebracht werden kann, so glaube ich doch eine Aufzählung derjenigen Stücke versuchen zu können, in welchen man sich mit überwiegender Wahrscheinlichkeit für die Originalität des Marcus entscheiden muß, zumal ich damit zugleich Manches retractiren kann, wodurch ich diese in meinen Aufsätzen in den Studien und Kritiken (1861) zu sehr beschränkt habe. Ich rechne demnach dahin die Schilderung des Täufers (1, 4—6.), das Auftreten Christi in Galiläa, die Berufung der beiden Brüderpaare, den ersten Besuch in Capernaum, die Predigt und Dämonenheilung in der Synagoge, die Heilung der Schwiegermutter Petri, die Abendheilungen und die Abreise (1, 14—39.), die Berufung des Levi mit dem daran sich knüpfenden Gespräch und das Gespräch über das Fasten (2, 13—22.), die Heilungen am Meeresufer und die Erwählung der zwölf Apostel, sowie die Notiz über die Verwandten Jesu (3, 7—21.), die Erklärung Christi über die parabolische Lehrform und die Auslegung des Gleichnisses von vielerlei Acker (4, 10—20.) sammt der geschichtlichen Notiz (4, 33. 34.), die Verwerfung Christi in Nazareth (6, 1—6.), die Mission der Jünger, das Urtheil des Herodes über Christus, den Tod des Täufers und die Rückkehr der Jünger (6, 12—32.), das Wandeln auf dem Meer (6, 45—56.), das Gespräch mit den Pharisäern über das Händewaschen (7, 1—23.), die Heilung eines Taubstummten, die Speisung der Viertausend (7, 32—8, 10.), das Gespräch über den Sauerteig der Pharisäer, die Blindenheilung zu Bethsaida, das Bekenntniß des Petrus und die erste Todesweissagung (8, 13—33.), die beiden Gespräche mit den Jüngern (9, 11—13. 28. 29.), die zweite Todesweissagung und mit Ausnahme einzelner Sprüche das Gespräch über den Rangstreit (9, 30—40.), das Gespräch über die Ehescheidung (10, 1—9.), die Segnung der Kinder (10, 13—16.), wahrscheinlich auch die Bitte der Söhne Zebedäi (10, 35—40.), den Einzug in Jerusalem, die Verfluchung des Feigenbaums, die Tempelreinigung (11, 1—21.), die Frage nach Jesu Vollmacht (11, 27—33.), das Gespräch über den Zinsgroßchen und über die Todtenauferstehung (12, 13—27.), das Gespräch über den Davidssohn und das Scherflein der Witwe (12, 35—37. 41—44.), endlich die ganze Leidensgeschichte. (Cap. 14. 15. mit Ausnahme von 14, 3—8.), und die Scene am Ostermorgen (16, 1—8.). Man vermißt vielleicht den Abschnitt 10, 32—34., aber ich gestehe, daß mir nicht unwahrscheinlich ist, es habe eine mit *ἰδοὺ, ἀναβαίνουσα εἰς Ἱερ.* beginnende Todesweissagung bereits im apostolischen Matthäus gestanden, die das Thema zu der dreifachen Variation derselben bei Marcus bildete. Namentlich die Art, wie Matth. 16, 21. bei der Wiedergabe der ersten jene Anfangsworte der letzten durchklingen (*ὅτι αὐτὸν ἀνάγειν εἰς Ἱερ.*), und die

Ich meine, in diesen Untersuchungen dargethan zu haben, daß nur diese erweiterte Vorstellung von dem apostolischen Urevangelium alle Probleme löst, welche das Verwandtschaftsverhältniß der drei synoptischen Evangelien bietet. Es handelt sich hier namentlich um zweierlei, einmal um die eigenthümliche Mischung von Originalität und secundärem Charakter, welche die Darstellung des Marcusevangeliums im Vergleich mit der des ersten Evangeliums bietet, und um das eigenthümliche Zusammentreffen des ersten und dritten theils in Auslassungen, theils in Aenderungen oder Zusätzen gegenüber dem zweiten Evangelium. Mag es im ersten Punkte hie und da schwer sein, dem kritischen Urtheil eine zwingende Evidenz zu geben, im zweiten handelt es sich um Thatsachen, die sich sicher constatiren lassen. Hier beruht selbst das so sorgfältige Holzmann'sche Buch noch auf unvollständigen Beobachtungen, wie z. B. das ganz unzureichende Register S. 61. 62. zeigt, und nur daraus kann ich mir erklären, daß er mit seiner Urmarcushypothese auszukommen meinte. Aber es ist hier freilich auch unsere Hypothese nicht ein Schlüssel, den man nur mechanisch anzusetzen braucht, um alle Probleme zu lösen. Man muß sich in den lebendigen Fluß der Evangelienbildung hineinzuversetzen wissen, und hier hat namentlich, wie schon oben gelegentlich gezeigt ist, die Wahrheit der Gieseler'schen Traditionshypothese, welche freilich in ihrer ursprünglichen Gestalt ebenso unnatürlich wie unzureichend war, ihre bleibende Bedeutung.

Untersuchen wir zur Probe, wie weit diese unsere Erklärungsweise genügt, die von Holzmann selbst S. 61. 62. notirten Uebereinstimmungen zwischen dem ersten und dritten Evangelium, so zeigt sich, daß die überwiegende Mehrzahl derselben bereits ihre Erklärung gefunden hat in diesem Aufsatz oder in dem über die Redestücke des apostolischen Matthäus (1864. Heft 1.). Ich finde nur noch eine Stelle, die sich aus der gemeinsamen apostolischen Quelle erklärt und noch nicht erwähnt ist. Holzmann notirt, daß es Matth. 10, 14., Luk. 9, 5. heißt: ἐξερχόμενοι ἀπὸ τῆς πόλεως ἐκείνης, während Marc. 6, 11. ἐκπορευόμενοι ἐκείθεν hat. Nun wird zwar die Aehnlichkeit

Uebereinstimmung zwischen Matth. 17, 22., Luk. 9, 44. (gegen Marc. 9, 31.) in dem gewiß ursprünglichsten Theil dieser Weissagung (μέλλει ὁ υἱὸς τ. ἀνθρ. παραδοσθαι εἰς χεῖρας ἀνθρώπων) führt mich immer wieder darauf. Doch dürfte es ein vergebliches Bemühen sein, den Bestand derselben noch kritisch feststellen zu wollen.

dadurch geschwächt, daß es bei Matthäus heißt: ἔγω (nach Tischend.) τῆς οἰκίας ἢ τ. πόλ. ἐκ.; allein die auch dann noch übrig bleibende Uebereinstimmung erklärt sich vollkommen dadurch, daß bei beiden der Typus der Instructionsrede aus dem apostolischen Matthäus durchklingt, die, wie in d. Z. (1864. S. 65 ff.) gezeigt ist, im Wesentlichen noch Luk. 10. vorliegt. Daß in ihr ἐξέρχεσθαι statt ἐκπορεύεσθαι stand, zeigt Luk. 10, 10., daß das τῆς πόλεως ἐκείνης aus ihr herrührt, Luk. 10, 12. (vergl. Matth. 10, 15.), und daß hier jedenfalls eine Reminiscenz aus ihr im ersten und dritten Evangelium wiederklingt, das in denselben Versen vorkommende, von Holzmann nicht notirte κονιορτόν (Luk. 10, 11.), wofür Marcus χοῦν hat.

Die noch übrig bleibenden Stellen sind außerordentlich verschiedener Art. Das καί in Luk. 5, 20. fällt allerdings hier weg, da nach Tischendorf auch Marc. 2, 5. καί zu lesen ist; allein dergleichen Wechsel und Uebereinstimmungen in den gewöhnlichsten Partikeln sind so häufig, daß sie überhaupt gar nicht in Betracht kommen können. Luk. 19, 36. steht wirklich übereinstimmend mit Matthäus ein δέ, wo Marcus nach Tischend. καί hat, 20, 5. οἱ δέ, wo Marcus καί hat, 18, 16. und 22, 59. ein καί, das bei Marcus fehlt, 20, 33. ein οὖν, das bei Marcus fehlt. Ebenso nichts bedeutend ist das von Holzmann notirte ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν Luk. 8, 21., wofür Marc. καὶ ἀποκρ. λέγει hat; denn ebenso steht Luk. 8, 10. übereinstimmend mit Matthäus ὁ δὲ εἶπεν statt καὶ ἔλεγεν (Marc.), 22, 42. λέγων statt ἔλεγεν (Marc.), 20, 3. ein ἀποκριθεὶς, das Marcus nach Tischendorf nicht hat, und dann wieder εἰπεῖν statt ἀποκρίνεσθαι. Oder was soll es wohl beweisen, daß Luk. 21, 6. οὐ c. fut. steht, während Marcus οὐ μὴ c. conj. aor. hat, daß Luk. 8, 10. der Plural τὰ μυστήρια steht, bei Marcus der Singular? Wir setzen dem noch einige ähnliche Beobachtungen zur Seite. Luk. 20, 27. steht übereinstimmend mit Matthäus der Aor., wo Marcus nach Tischend. das Imp. hat, 19, 29. der Aor., wo Marcus das Präsens hat, 19, 36. umgekehrt das Imp., wo Marcus den Aor. hat. Luk. 20, 3. 27. stehen Composita, wo Marcus das Simplex hat, Luk. 19, 36. ἐν, wo Marcus εἰς, Luk. 9, 22. ἀπό, wo Marcus ἐν hat, Luk. 18, 15. αὐτοῖς, wo Marcus τοῖς προσφύρουσι hat, Luk. 20, 3. ein κἀγώ, das nach Tischendorf bei Marcus fehlt. In allen diesen Fällen, die sich leicht noch vermehren ließen, stimmt der dritte Evangelist mit dem ersten gegen Marcus. Aber wenn das nicht ein Spiel des Zufalls ist, durch welche Hypothese will man das dann erklären? Doch nicht durch den Urmarcus? Eine Bearbeitung desselben, die sich auf solche Aenderungen verlegte, wäre

ja keine Redaction mehr, sondern lediglich eine Textrecension, und dann müßten wir in unseren Textquellen die Spuren davon auffuchen und alle diese Differenzen durch Conformation fortschaffen.

Aber eine Reihe anderer Beobachtungen von Holzmann hat keinen größeren Werth. Wenn statt des lateinischen *κεντυρίων* Marc. 15, 39. die beiden anderen Evangelisten den genauesten griechischen Ausdruck gebrauchen, so braucht man doch nicht etwa anzunehmen, daß dieser hier ursprünglich im Texte stand, ebenso wenig, wenn sie statt des *ἐπιβάπτει* Marc. 2, 21. das einfachere, durch das daneben stehende *ἐπιβλημα* so nahe gelegte *ἐπιβάλλει* wählen. Wenn Luk. 5, 37. mit dem ersten Evangelisten statt des bloßen *εἰ δὲ μὴ* bei Marcus *εἰ δὲ μῆγε* hat, so ist zu erwägen, daß er überhaupt dieß angehängte *γε* liebt und bereits im vorigen Verse, wo es der erste Evangelist nicht hat, das *εἰ δὲ μὴ* des Marcus in *εἰ δὲ μῆγε* verwandelte ¹⁾; wenn er 19, 31. mit dem ersten Evangelisten das *εἰπεῖν* des Marcus in *ερεῖν* verwandelt, so ist zu erinnern, daß er dieß Wort überhaupt am häufigsten gebraucht. Eher könnte das *ὑστερον* Luk. 20, 32. auffallen, da dieses sonst bei Lukas sich nicht findet; doch ist nicht zu übersehen, daß der Ausdruck des Marcus, mag man nun *ἔσχατη* oder richtiger *ἔσχατον* (vergl. Tischend. Syn. evang. ed. 2. 1864) lesen, sonderbar genug ist, um zur Aenderung aufzufordern, und daß trotz des gleichen *ὑστερον* dieselbe doch nicht ganz gleich ausgefallen, da Lukas dieses ganz als Zeitadverb im Sinne von zuletzt nimmt und das *καί* vor *ἡ γυνή* beibehält, während der erste Evangelist eine dem *ἔσχατον πάντων* entsprechende Formel bildet (*ὑστερον πάντων*), *δέ* einfügt und dafür nach Tischend. *καί* wegläßt. Ebenso ist auch der Ausdruck in Luk. 6, 1., Matth. 12, 1. keineswegs gleich, wenn schon beide das Marc. 2, 23. nicht erwähnte Essen hinzufügen. Nimmt man nun selbst an, daß dieß auf einem Mißverständniß des Marcus beruht, so findet doch auch Holzmann S. 73., daß dieß aus Marc. 2, 26. leicht entstehen konnte, und wer die wirklich etwas wunderliche Erklärung Meher's von Marc. 2, 23. nicht theilen kann, der wird vollends keinen Anstoß daran nehmen,

¹⁾ Dagegen ist das Fehlen des *καί ἀμφότεροι συντηροῦνται* in Luk. 5, 38. jetzt auch durch Cod. Sin. bezeugt, ebenso aber die vollere Lesart in Marc. 2, 22: *ὁ οἶνος ἐκχεῖται καὶ οἱ ἀσχοὶ ἀπολοῦνται—ἀλλὰ οἶνον νέον εἰς ἀσχοὺς καινοὺς*, welche Tischendorf (Syn.) mit Unrecht auch jetzt noch nach Cod. D. It. verkürzt. Es liegt also kein Grund mehr vor, wie ich noch a. a. O. S. 65. that, diesen Spruch dem apostolischen Matthäus zuzuweisen, da sich die Parallelen vollständig aus dem Marcustexte erklären.

daß die beiden ältesten Exegeten ihn übereinstimmend und einfacher erklärt haben. Ebenso wenig kann man darin ein kritisches Problem suchen, wenn statt des φέρετε Marc. 12, 15. seine beiden Bearbeiter das bezeichnendere δείξατε und ἐπιδείξατε wählen, da sie eben auch hier nicht übereinstimmen; wenn sie statt des ὠφελεῖ τὸν ἄνθρωπον Marc. 8, 36. die passivische Wendung wählen, indem der eine ὠφελεῖται, der andere ὠφελήσεται schreibt; wenn sie statt des ἐστὶ Marc. 10, 47. das Vorübergehen Jesu, obwohl in verschiedenem Ausdruck, hervorheben oder wenn sie statt des unverbundenen ἡγήσθη, οὐκ ἔστιν ὧδε Marc. 16, 6., der eine mit γάρ, der andere mit ἀλλὰ das ἡγήσθη an das οὐκ ἔστιν ὧδε anschließen. Jede Uebereinstimmung fehlt aber bei Luk. 9, 3., Matth. 10, 9., da der erste Evangelist statt des einfachen μὴ χαλκόν Marc. 6, 8. alle drei Geldsorten nennt (μὴ χρυσόν, μηδὲ ἄργυρον, μηδὲ χαλκόν), während Lukas statt des χαλκόν, das er auch in der Parallele von Marc. 12, 41. umgeht, μήτε ἀργύριον schreibt.

Allein es bleiben unter den von Holzkmann notirten Uebereinstimmungen immer noch einige übrig, die nicht ganz ohne Bedeutung sind, namentlich in der Leidensgeschichte, wo von einer Erklärung durch die dem ersten und dritten Evangelium gemeinsame apostolische Quelle nicht die Rede sein kann. Ich habe darauf bereits a. a. O. S. 84. aufmerksam gemacht und dort die Möglichkeit in den Blick gefaßt, dieselben aus einer uns unbekannten Quelle zu erklären, die Lukas in der Leidensgeschichte neben Marcus benutzt (vergl. auch a. a. O. S. 702.) und deren Verhältniß zum ersten Evangelium wir nicht kennen. Aber vielleicht bedürfen wir dieser immer sehr hypothetischen Erklärung nicht einmal. Es handelt sich hier zunächst um einige vereinzelte Ausdrücke im Context der Erzählung. Holzkmann notirt das ἐζήτει ἐνκαιρίαν (Matth. 26, 16.; Luk. 22, 6.), wo Marc. 14, 11. ἐζητεί, πῶς ἐνκαιρῶς hat; ferner (obwohl unvollständig) das ἐξελεῖν ἐξω ἐκλαυσε πικρῶς (Matth. 26, 75.; Luk. 22, 62.), wo Marc. 14, 72. bloß ἐπιβαλὼν ἐκλαυε hat; ferner das ἐνετύλιξεν (Matth. 27, 59.; Luk. 23, 53.), wo Marc. 15, 46. ἐνείλησε schreibt (wozu man noch hinzufügen kann, daß gleich im Folgenden die beiden ersten ἐθήκεν haben, wo Marcus κατέθηκεν, und kurz vorher übereinstimmend gegen Marcus: οὗτος προσελθὼν τῷ Πιλάτῳ); auch dürfte hierher gehören das von Holzkmann nicht bemerkte πατάσας, ἐπάταξεν (Matth. 26, 51.; Luk. 22, 50.), wo Marc. 14, 47. ἐπαισε

hat, zumal jene beiden im Folgenden ὥτιον haben statt des im Marcustexte gesicherten ὡτάριον. Es ist mir nicht klar geworden, wie eigentlich Holzmann diese Erscheinungen sich erklärt; daß er auch diese Abweichungen unseres heutigen Marcus von seinen Seitenreferenten auf den Redactor des Urmarcus zurückführen sollte, scheint mir doch wenig glaublich. Mir will es das Natürlichste scheinen, daß in diesen Fällen der von Marcus verlassene mündliche Erzählungstypus, wie er sich auch für gewisse Ereignisse der Leidensstage gebildet hatte, für die Abweichung der beiden Evangelisten von ihrer Quelle maßgebend gewesen ist.

Es fehlt nämlich für diese Erscheinung nicht an Analogien in Fällen, wo man ihre Annahme noch weniger beanstanden dürfte. In der Verhandlung vor dem Synedrium beschwört Matth. 26, 63. der Hohepriester Christum: *ὡς ἡμῖν εἶπης, εἰ σὺ εἶ ὁ Χριστός.* Ganz ähnlich heißt es Luk. 22, 67: *εἰ σὺ εἶ ὁ Χριστός, εἰπὲ ἡμῖν,* während Marc. 14, 61. nur die directe Frage an ihn gerichtet wird: *σὺ εἶ ὁ Χριστός;* Das *σὺ εἶπας*, womit Christus Matth. 26, 64. antwortet, klingt noch in dem *ὁμεις λέγετε* Luk. 22, 70. wieder, während Marc. 14, 62. nur das auch von Lukas gegebene *ἐγὼ εἰμι* hat. Besonders auffallend aber ist es, daß in der folgenden Erklärung Christi Marcus das *ἀπ' ἄρτι* des Matthäus (= *ἀπὸ τοῦ νῦν* Luk. 22, 69.) nicht hat und auch die Wortstellung im zweiten Evangelium von den beiden anderen abweicht. Das Fehlen des *ἀπ' ἄρτι* sowie des *τίς ἐστιν ὁ παῖς σου;* (Matth. 26, 68.; Luk. 22, 64.) in Marc. 14, 65. erklärt Holzmann S. 97. aus einer Verkürzung des Urmarcus; allein welch' einen Grund soll man sich wohl für eine Verkürzung wie die letztere denken? Eine ähnliche Erscheinung findet sich beim Gebet in Gethsemane. Statt *ἀλλ' οὐ τί ἐγὼ θέλω, ἀλλὰ τί σὺ* (Marc. 14, 36.) hat Luk. 22, 42: *πλὴν μὴ τὸ θέλημα μου, ἀλλὰ τὸ σὸν γενέσθω.* Diese Aenderung, die durch die dritte Bitte des Vaterunser so nahe gelegt war, findet sich im ersten Evangelium zwar nicht in der Parallelstelle, aber beim zweiten Gebete Christi (Matth. 26, 42: *γενήθῃ τὸ θέλημα σου*) und zwar noch conformer mit dieser bekanntlich nur bei ihm gegebenen Bitte (Matth. 6, 10.). In diesem Zusammenhange möchte auch das *πλὴν* statt *ἀλλά*, das sonst, als bei Lukas sehr häufig vorkommend, nicht auffällt, sich aber auch Matth. 26, 39. findet, bedeutsam sein. Auf dieselbe Weise erklärt man wohl auch am besten die von Holzmann notirte Uebereinstimmung von

Matth. 22, 45., Luk. 20, 44. in dem Worte Christi Marc. 12, 37. ¹⁾ Evidenter und zweifelloser aber fordern diese Erklärung einige andere Fälle. Wenn Marc. 3, 16. 17. im Apostelkatalog die drei in seinem Evangelium besonders hervorgehobenen Lieblingsjünger voranstellt, so folgen die beiden anderen Evangelien nur der überlieferten Weise, wenn sie, wie Holzmann bemerkt, Matth. 10, 2., Luk. 6, 14. die beiden Brüderpaare zusammenordnen, während Apgesch. 1, 13. Lukas nicht, wie neuerdings behauptet ist, die Anordnung des Marcus, die ihm erst später bekannt geworden, benutzt, sondern, abweichend von demselben, die drei Apostel nach der Bedeutung, mit der sie in seiner Geschichte hervortreten, aneinanderreihet. Wenn Marcus 8, 31. und auch in den folgenden beiden Weissagungen der Auferstehung μετὰ τρεῖς ἡμέρας hat, so ist dieß unzweifelhaft der ursprüngliche Ausdruck, der auch in Matth. 12, 40., Joh. 2, 19. sein Analogon hat. Wenn dagegen der erste und dritte Evangelist an allen jenen drei Stellen ἐν τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ haben, so ist das doch einfach die Gestalt des Ausspruchs, in welcher die spätere Ueberlieferung denselben mit der Erfüllung conformirte und welche daher keine gemeinsame schriftliche Quelle anzunehmen nöthig macht; denn statt ἐγερθῆναι ist Luk. 9, 22. gewiß, wie 18, 33. 24, 7. 46., mit Marcus ἀναστῆναι zu lesen. Eben dahin rechne ich auch die Gestalt des Weissagungswortes an Petrus (Matth. 26, 34.; Luk. 22, 34.), da ich nicht begreife, wie man auf die Aenderung des δὲς (Marc. 14, 30.) kommen konnte, wenn diese Form des Wortes nicht die ursprüngliche war, sehr wohl aber, wie die mündliche Ueberlieferung dieß Wort so vereinfachte, wie es nicht nur bei Matthäus und Lukas, sondern auch bei Johannes vorliegt (vergl. a. a. O. S. 54.). Eher wäre es möglich, daß Marc. 14, 72. ursprünglich ἐν δέως stand, und das ἐκ δευτέρου, sowie der Hahnschrei 14, 68. eine spätere Aenderung ist, welche die Erfüllung dem Weissagungswort conformirte (vergl. Holzmann S. 96. 97.); aber nothwendig ist es nicht, da hier natürlich beide Evangelisten ihre Fassung von Marc. 14, 30. zur Geltung bringen mußten, und selbst aus

¹⁾ Bei Marcus heißt es: Λατὶδ λέγει αὐτὸν κύριον, bei Matthäus und Lukas steht καλεῖ. Man kann zwar darauf aufmerksam machen, daß Matth. 22, 45. sich an die Wortstellung des Marcus anschließt, während Lukas abweicht, aber auch im Folgenden stimmt, was Holzmann nicht bemerkt, das πῶς im ersten und dritten Evangelium gegen das πόθεν des Marcus überein, und wenn dieß auch durch Marc. 12, 35. nahe gelegt war, so bleibt man doch wohl am besten bei der oben gegebenen Erklärung stehen.

foldh einer Aenderung, welche nichts Anderes wäre als eine vor der Zeit unserer Textquellen gemachte Textnachbesserung, auf einen Urmarcus zu schließen, wäre doch sehr gewagt. Vollends liegt aber kein Grund vor, Marc. 14, 58. eine Aenderung des Urmarcus zu vermuthen (mit Holzmann S. 97.), da es ja ganz leicht begreiflich ist, daß der erste Evangelist statt der offenbar seine Erklärung einmischenden Gestalt des Wortes bei Marcus die in der Ueberlieferung hergebrachte gab, die auch Marc. 15, 29. noch durchblickt.

Damit glaube ich zugleich die für die kritische Frage noch in Betracht kommenden Uebereinstimmungen zwischen dem ersten und dritten Evangelium vollständig vorgelegt zu haben. Es wird hiernach am leichtesten zu entscheiden sein, ob wir etwa um ihretwillen trotz der im Eingange dargelegten Gründe zu der Ansicht zurückkehren sollen, daß Lukas unser erstes Evangelium gekannt und benutzt habe. Ist dieß aber, wie am Tage liegt, unmöglich und reicht auch der hypothetische Urmarcus hier lange nicht aus, so bleibt nur übrig, den Erzählungstypus der mündlichen Ueberlieferung als Factor in der Evangelienbildung mit in Betracht zu ziehen. Für die oben nachgewiesenen Uebereinstimmungen in den Erzählungsstücken aber würde auch dieser vielfach nicht ausreichen, wenn hier nicht durch die Fixirung desselben im apostolischen Matthäus der Einfluß desselben erweitert und verstärkt wäre. Und wollte man selbst behaupten, daß die dort nachgewiesenen Uebereinstimmungen zwischen dem ersten und dritten Evangelium sich auch aus ihm bereits zur Genüge erklären, so wird doch dort, wie gezeigt, durch ein mannichfach verschlungenes Zusammenwirken noch anderer Gründe die Existenz einer schriftlichen Urrelation überwiegend wahrscheinlich gemacht.

Indem ich hiermit meine Untersuchungen über die Gestalt des apostolischen Urevangeliums abschließe, kann ich den Wunsch nicht unterdrücken, daß dieser wichtigen Frage immer aufs Neue eine sorgfältige Prüfung zugewandt werden möge. Zunächst ist es schon von Wichtigkeit, daß die hier in Betracht kommenden Erscheinungen immer vollständiger dargelegt und erörtert werden. Es mag ja leicht sein, daß ein Anderer noch einen passenderen Schlüssel zur Erklärung derselben findet. Allgemeine kritische Raisonnements aber thun's nicht, so wenig wie das Kritteln an Einzelheiten. Nur wer in alle Details dieser mühevollen Untersuchungen einzugehen sich nicht scheut, hat ein Recht, über die Resultate derselben abzusprechen.

N a c h w o r t.

Die vorstehende Abhandlung lag druckfertig da, als mir die jüngste Schrift des geehrten Herrn Mitherausgebers d. Jahrb. (C. Weissäcker, Untersuchungen über die evangelische Geschichte, ihre Quellen und den Gang ihrer Entwicklung. Gotha 1864) zukam. Ich glaube dem hohen Interesse, mit welchem ich die eingehenden und scharfsinnigen Untersuchungen derselben über die literar-historische Seite der synoptischen Quellenkritik verfolgt habe, und der warmen Dankbarkeit, womit ich die reiche Anregung und mannichfache Belehrung, welche dieselbe bietet, empfangen habe, keinen besseren Ausdruck geben zu können, als wenn ich die Stellung, welche des Herrn Verfassers Resultate zu denen von Holtzmann und den von mir in d. Jahrb. niedergelegten — mit welchen sie sich verhältnißmäßig am meisten berühren — einnehmen, näher charakterisire, zumal die Anlage des Buches es mit sich brachte, daß es nur in Einzelheiten auf dieselben Bezug nehmen konnte¹⁾.

Hier freue ich mich nun zunächst constataren zu können, daß auch der Herr Verfasser darin mit uns übereinstimmt, daß der Grundriß der evangelischen Geschichtserzählung des ersten und dritten Evangeliums noch deutlich in unserem zweiten Evangelium vorliegt. Die ebenso eigenthümliche als überzeugende Methode, mittelst welcher er zu diesem Resultat gelangt, kann dasselbe nur aufs Neue glänzend bestätigen, aber mit vollem Rechte bemerkt der Herr Verfasser S. 51., daß dieses Resultat noch völlig unabhängig ist von der Frage, ob die gemeinsame schriftliche Quelle, deren Umfang und Ordnung demnach im Wesentlichen in der Darstellung des Marcus wiederzuerkennen ist, auch ihrer Form nach im zweiten Evangelium in durchaus ursprünglicher Fassung vorliegt. Diese Frage hat bekanntlich die ältere Form der Marcushypothese bejaht; allein immer wieder drängte sich die Beobachtung auf, daß unser zweites Evangelium im Vergleich mit den beiden anderen auch secundäre Züge in seiner Darstellung enthalte. Holtzmann verneinte daher die Frage und erklärte das zweite Evangelium für eine Bearbeitung des ursprünglichen Marcus, wobei er diese Bearbeitung auf ein Minimum zu reduciren suchte; mir dagegen erschien in viel weiterem Umfange die Darstellung vieler Erzählungen und Redestücke im zweiten Evangelium als secundärer Natur, und weil ich an der Betrachtung desselben als eines einheitlichen Werkes meinte festhalten zu müssen, so nahm ich an, daß der zweite Evangelist bereits nicht unabhängig von der ältesten apostolischen Quelle geschrieben habe, auf welche dann vielfach der erste und theilweise auch der dritte zurückgegangen sei, so daß sich aus ihnen noch die älteste Form dieser Erzählungen und Reden kritisch ermitteln lasse, welche der zweite Evangelist in seiner durchaus eigenthümlichen schriftstellerischen Verarbeitung bereits mehr verwischt hat.

Fragen wir nun, auf welche Seite sich der Herr Verfasser stellt, so scheint er zunächst ganz Holtzmann beizupflichten. Seine „synoptische Grundschrift“ ist ein Urmarcus, dessen Bearbeitung in unserem zweiten Evangelium vorliegt. Allein er unterscheidet sich schon darin sehr zum Vortheil von Holtzmann, daß er dem Bearbeiter nicht so unmotivirte Auslassungen zumuthet, wie sie Letzterer

¹⁾ Eine eingehendere Beurtheilung des ganzen Buches gedenke ich an einem anderen Orte zu geben.

bei der Bußpredigt des Täufers, der Versuchungsgeschichte, der Bergpredigt, dem Hauptmann von Capernaum und vielen Redestücken annimmt. Irre ich nicht, so nimmt der Herr Verfasser nur eine Auslassung an, indem statt Marc. 3, 22. ursprünglich die kleine Geschichte stand, die sich Matth. 9, 32—34. noch richtiger erhalten hat (S. 48.). Dagegen findet er in ungleich weiterem Umfange als Holzmann in unserem zweiten Evangelium secundäre Züge, denen gegenüber sich das Ursprüngliche noch bei den beiden Anderen und besonders bei Lukas erhalten hat. Und in demselben Maße, in welchem sich so seine Reconstruction der synoptischen Grundschrift von der der Quelle A. bei Holzmann entfernt, beruht dieselbe auf Beobachtungen, die mit den im vorstehenden Aufsatz dargelegten zusammentreffen, obwohl Weizsäcker dieselben auf einem anderen Wege zu erklären sucht. Man vergleiche, wie er die secundären Züge in der Heilung des Aussätzigen (S. 61.), der Scene mit den Verwandten (S. 62.), der Stillung des Sturmes (S. 58.), der Speisung (S. 74.), der Cananäerin (S. 77.), der Erklärung (S. 78.), der Heilung des Mondsüchtigen (S. 79.), dem reichen Jüngling (S. 88.) und der Salbungsgeschichte (S. 101.) nachweist, und man wird sehen, wie es größtentheils dieselben, von mir nur vermehrten Beobachtungen sind, welche ihn sowie mich trieben, von der Holzmann'schen Hypothese abzuweichen. Ich lege namentlich Gewicht darauf, daß auch er bei Lukas oft einen kürzeren und ursprünglicheren Text findet (S. 18. 52.), obwohl er mir darin freilich viel zu weit geht; es ist aber damit die Bedeutung, die ich dem Lukas für die Wiedergewinnung der Urgestalt vieler Erzählungen vindicirte, anerkannt.

Dagegen stimmt Weizsäcker mit Holzmann gegen mich darin überein, daß er die kürzere Redaction vieler Geschichten in unserem ersten Evangelium nicht für die ursprüngliche, sondern für eine epitomatorische hält. Aber abgesehen von der in der vorstehenden Abhandlung wiederholt erhobenen Frage, ob es denkbar sei, daß durch ein epitomatorisches Verfahren eine so harmonisch stilisirte, bei verschiedenen Geschichten so auffallend übereinstimmende Darstellung entstehen konnte, ist es ihm denn gelungen, die Motive eines solchen Verfahrens beim ersten Evangelisten durchsichtiger zu erklären? Was kann wohl eine Redaction für eine Absicht dabei gehabt haben, wenn sie dasjenige wegließ, was „in der Erzählung gerade das Schlagende war“ (S. 55.), wie Weizsäcker es in der Heilung des Paralytischen gefunden zu haben meint? Jedenfalls müssen diese Motive wenig zu Tage liegen, wenn sie z. B. bei der Heilung der Blutsüchtigen und des Gadarener's Weizsäcker S. 57. 54. so durchaus anders erklärt als Holzmann S. 181. 180., wie denn auch der secundäre Charakter des Zuges Matth. 8, 26. wenig einleuchten wird, wenn man die durchaus verschiedene Begründung von Weizsäcker S. 56. und Holzmann S. 180. vergleicht. Am auffallendsten ist mir gewesen, daß auch Weizsäcker nach S. 26. die wunderliche Ansicht theilt, es liege eine gewisse Methode des ersten Evangelisten in der Art, wie er in einzelnen Erzählungen die Subjecte verdoppelt. Denn daß die zwei Thiere Matth. 21, 2. 7. einen ganz besonderen Anlaß haben, scheint er a. a. O. selbst zuzugestehen; allein wenn er S. 89. die Verdoppelung des Blinden bei Jericho aus der Combination desselben mit dem bei Marc. 8, 22—26. geheilten erklärt, so steht doch der Ausdruck in Matth. 20, 34. dem in jener Geschichte ebenso fern, wie er mit Matth. 9, 29. wörtlich zusammentrifft und also die von mir oben gegebene Erklärung bestätigt. Dann aber bleibt die Verdoppelung des Gadareners ganz

allein stehen und es wird also wohl auch diese anders erklärt werden müssen. (Vergl. das in der Abhandlung über beide Geschichten Bemerkte.) Die Art endlich, wie Weizsäcker S. 54. zu erweisen sucht, daß die Auferweckung des Mägdleins wegen 9, 24. die ausführlichere Darstellung als die ursprüngliche fordert, könnte doch nur dann einleuchten, wenn jenes Wort nicht wirklich von Jesu gesprochen, sondern nur in Uebereinstimmung mit den von ihm hervorgehobenen Zügen der Darstellung bei Marcus erdichtet wäre.

Allein fast noch bedeutsamer ist die Frage, ob wir in den Redestücken des zweiten Evangeliums eine völlig selbstständige primäre Aufzeichnung derselben haben, oder eine, die im Verhältniß zu der in der apostolischen Quelle vorliegenden abhängig und secundär ist. Hier theilt nun hinsichtlich der Parabel von vielerlei Acker mit den angehängten Sprüchen (S. 47.), der Aussendungsrede (S. 46. 61.), der Parabel vom Weinberg (S. 82.) und der Parusierebe (S. 83.) der Herr Verfasser die Ansicht Holzmann's, obwohl er doch auch hier den beiden letzteren (S. 94. und S. 121—126.) einen durchaus secundären Charakter zuspricht, nur daß er denselben bereits aus dem Charakter der Grundschrift selbst ableitet, und von der Instructionsrede die größere Hälfte nachträglich preisgibt (Marc. 6, 10. 11.; vergl. S. 160.). Dagegen erkennt er nicht nur den secundären Charakter solcher Sprüche wie Marc. 2, 27. (S. 61.), 10, 12. (S. 87.), 11, 25. (S. 92.) durchaus an, sondern er schreibt auch die ganze Rede 3, 23—30. (S. 48.), die beiden kleineren Parabeln Marc. 4. (S. 47.), die Sprüche 9, 42—50. (S. 72.) und die Worte des Täufers 1, 7. 8. (S. 105.) dem Bearbeiter zu. Auch hier wieder trifft er mit unseren Beobachtungen über den secundären Charakter dieser Redestücke vielfach zusammen (vergl. besonders S. 47. 60.), ja hier ist er sogar theilweise nicht abgeneigt, dieselben auf die apostolische Redequelle zurückzuführen, ohne darum gerade auf eine schriftstellerische Benutzung schließen zu wollen (S. 92. 105. 119. 160.). In welche Schwierigkeiten sich hier aber seine Annahme einer von unserem Marcus verschiedenen Grundschrift verwickelt, das zeigt sich nirgends klarer als bei dem Redestücke in Marc. 9. (S. 72.), wo Weizsäcker das Zusammentreffen des ersten Evangelisten mit der Spruchreihe, die der Bearbeiter dem zweiten hinzugefügt haben soll, nur daraus zu erklären weiß, daß „hier die Zusammenstellung für beide durch eine verbreitete kirchliche Lehrgewohnheit bedingt ist“.

Es führt das auf die Frage, ob es Weizsäcker gelungen ist, die Bearbeitung der synoptischen Grundschrift, welche auch nach ihm in unserem zweiten Evangelium vorliegt, in ihrer Methode begreiflicher zu machen, als es nach unseren Nachweisungen (Jahrb. 1864. S. 137. 138.) bei Holzmann der Fall ist. Gewiß werden wir dem Herrn Verfasser vollkommen Recht geben, wenn er S. 22. sagt: „Jede Darstellung, welche ganz abhängig von einem Vorgänger entstanden ist, muß eine gewisse Ungleichheit und Unsicherheit an der Stirn tragen, welche eben aus dem Unterschiede des Originales und der eigenen Manier sich erklärt“, und wenn er dann urtheilt, daß das Evangelium des Marcus „dasjenige unter den synoptischen Evangelien ist, welches bei weitem die größte schriftstellerische Einheit und Gleichmäßigkeit zeigt“. Referent glaubt seiner Zeit (Studien und Kritiken, 1861. S. 646 ff.) selbst einen kleinen Beitrag zur Erhärtung dieses Urtheils gegeben zu haben. Wie stimmt aber damit, daß gerade dieses Evangelium eine bloße Bearbeitung der synoptischen Grundschrift, also am allerabhän-

gigsten von seinem Original sein soll? Dr. Holtzmann, der die Bearbeitung der Quelle A. in unserem Marcus auf ein Minimum reducirte, hat wohl gewußt, warum er es that, da gerade seine in die Details der schriftstellerischen Manier mit so unermüdlicher Akribie sich vertiefende Forschung an dieser Einheit des schriftstellerischen Charakters im zweiten Evangelium die Grenze für die Durchführung seiner Hypothese fand. Es ließe sich in der That mit leichter Mühe jedem Zuge, den der Herr Verfasser dem Bearbeiter vindicirt, mehr als eine Parallele zur Seite stellen, wo ein ganz analoger Zug im zweiten Evangelium vom ersten oder dritten aufgenommen wird, also der Grundschrift selbst angehört haben muß. Dieser Sachverhalt ist dem scharfsinnigen Herrn Verfasser keineswegs entgangen, aber er erklärt ihn dadurch, daß der Bearbeiter die formellen Eigenthümlichkeiten seiner Quelle und zwar bis auf die rein stilistischen der Parallelismen, Synonymen und Tautologien nachahmte und steigerte (S. 52. 53. 62. 63. 117.), so daß man, wie er S. 63. selbst gesteht, die Grenze, wo seine Arbeit beginnt, oft schwer bestimmen kann. Allein hier eben tritt die Frage in ihrer ganzen Schärfe hervor, ob es irgend eine geschichtliche Wahrscheinlichkeit hat, daß in einer den Ereignissen noch so nahe stehenden Zeit wie die, in welche Weizsäcker S. 118. das zweite Evangelium versetzt, eine durchgängige Bearbeitung der evangelischen Geschichte unternommen wurde, die zuletzt lediglich formelle, ja stilistische Zwecke hatte, da die Redestücke und die vereinzelt sachlichen Notizen, welche sie hinzufügte, viel zu unbedeutend sind, um in ihnen den eigentlichen Zweck zu suchen, was auch Weizsäcker S. 117. zugestehen scheint. Gerade wenn wir „keinen hohen Begriff von der Kunst des Bearbeiters haben, der das, was er vorgefunden, zwar zum Theil mit Schmuck behängt, aber doch dabei in der Sache selbst unverfehrt erhalten hat“ (S. 62.), begreifen wir nicht, wie ein Schriftsteller des ersten christlichen Jahrhunderts in dieser bescheidenen Kunst sich so gefallen konnte, daß er eins der ältesten Evangelienbücher umarbeitete, um sie in Anwendung bringen zu können.

Wie seltsam kehrt hier die Marcushypothese, die ursprünglich den gesunden, hoffnungsreichen Gegensatz der Griesbach'schen Hypothese bildete, zu den schlimmsten Consequenzen derselben zurück ohne den Hinterhalt, den doch diese an dem handgreiflichen Zwecke einer Combination, resp. Ausgleichung zweier Evangelienchriften hatte! War es nicht eins der Hauptmomente, welche zur Opposition gegen diese Combinationshypothese trieben, daß man die Ausmalungen und Zusätze des Epitomators zu seinen Quellen doch für gar zu nichtsagend und dürftig halten mußte? Und nun soll im Wesentlichen gerade das, wovon man nicht begreifen konnte, warum es der Epitomator seinem sonst wenigstens möglicherweise schätzenswerthen Auszuge beifügte, Grund genug für einen Bearbeiter gewesen sein, seine vorgefundene Grundschrift bloß durch Anhängung solchen Schmuckes umzuarbeiten. Nun soll er wieder in der Verufungsgeschichte nichts für wichtiger gehalten haben, als dem alten Zebedäus Lohnknechte beizugehen, bei der Heilung der Schwieger Petri zu bemerken, daß das Haus auch dem Andreas gehörte, und bei den Zöllnern, die dem Gastmahl 2, 15. bewohnten, daß ihrer viele sich an Jesum angeschlossen hatten (S. 62.). Bei der Gadarener Geschichte interessirte ihn besonders die Zahl der Schweine (S. 62.), bei der Verleugnungsgeschichte, daß Petrus sich am Feuer, das nach Luk. 22, 55. schon die Grundschrift angezündet, wirklich wärmte, und beim Begräbniß Jesu,

daß Joseph die Leinwand, worin er die Leiche einwickelte, ehrlich gekauft hatte (S. 102.). Kommen dergleichen Detailzüge bei einem gerade die Detailerzählung zu seiner Aufgabe machenden Schriftsteller vor, so mag man — was ich übrigens für unbillig halte — seine Weise manierirt nennen; allein die einzelnen Züge der Art sind völlig unverfänglich; als vereinzelte Ausmalung, als selbstständiger Bierath bleiben sie unbegreiflich. Und doch giebt es Punkte, wo die Unmöglichkeit, eine solche Bearbeitung von der Grundschrift zu unterscheiden, noch greller zu Tage tritt. Ich wähle das Beispiel des Apostelkatalogs, weil hierbei der Herr Verfasser am evidentesten beweisen zu können glaubt, daß Lukas unseren Marcus nicht gelesen haben könne, wenigstens als er das Evangelium schrieb (S. 17.). Da er nämlich noch wie Matthäus die vier ersten Apostel paarweise aufzählt, so muß die Voranstellung der drei Vertrauten Jesu dem Bearbeiter angehören (vergl. S. 21.). Wenn nun aber die Grundschrift wiederholt und zugestandenermaßen diese drei Jünger als die Vertrauten Jesu hervorhebt, wie ist es denn möglich, die Hervorhebung derselben im Apostelkatalog dem Bearbeiter zuzuweisen? Im Uebrigen vergleiche das oben in der Abhandlung über diesen Punkt Bemerkte. Wenn der Herr Verfasser S. 102. zugestieht, das Wort 14, 30. könne wohl der ursprünglichen Uebersetzung angehören, so hat er wenigstens keinen ausreichenden Grund mehr, die wörtliche Erfüllung desselben dem Bearbeiter zuzuschreiben. Wo eine Hypothese wie die Unterscheidung von Grundschrift und Bearbeitung irgend einleuchten soll, da muß eben in irgend einem Grade eine Doppelheit des schriftstellerischen Charakters an der einen Schrift sichtbar werden. Ist das durchaus nicht der Fall, dann ist jene Hypothese undurchführbar, und diesen Eindruck muß man doch wahrlich bekommen, wenn der Herr Verfasser die geschichtliche Angabe über die Veranlassung der Fastenfrage 2, 18. dem Bearbeiter zuschreibt (S. 57.) und die völlig analoge über die Veranlassung der vorhergehenden Frage 2, 15. der Grundschrift, oder wenn er das *ἐμβλέψας* und *περιβλεψάμενος* 10, 21. 23. dem Bearbeiter zutheilt (S. 88.), während das *ἐμβλέψας* 10, 27. (laut Matth. 19, 26.) in der Grundschrift stand ¹⁾.

Doch damit soll nur angedeutet sein, weshalb ich der ja in mancher Beziehung so verlockenden, jedenfalls in so glänzender Weise begründeten und ausgeführten Hypothese des Verfassers gegenüber dennoch an meinen Ausführungen festhalten zu können glaube. Jedenfalls hat sich aus Neue herausgestellt, wie die Mischung primärer und secundärer Züge in der Darstellungsweise des zweiten Evangeliums das eigentliche Problem der synoptischen Kritik wenigstens von der einen Seite ist. Will man durchaus nicht zugestehen, daß die apostolische Redesammlung in dem Umfange, wie ich es für nothwendig halte, erzählende Elemente enthielt, so bliebe, so viel ich sehe, für die Lösung dieses Problems

¹⁾ Da ich keine eigentliche Kritik zu schreiben beabsichtige, so will ich nur an diesem Orte noch einen Punkt erwähnen, wo des Herrn Verfassers kritisches Urtheil meinem kritischen Gefühl am schreiendsten widerspricht. Während er das so klare und ursprüngliche Motiv für das Sichzurückziehen Jesu Marc. 6, 31. als Ausmalung des Bearbeiters betrachtet, hält er Luk. 9, 9. 10. für den ursprünglichen Text und meint, daß Jesus sich der Nachforschung des Herodes entziehen wolle (S. 74.). Aber nichts ist doch klarer, als daß der Schluß von Luk. 9, 9. nur in seiner pragmatizirenden Weise die ihm eigenthümliche Geschichte Luk. 23, 4—15., insbesondere B. 8., vorbereitet. (Vergl. Holtzmann S. 223.).

kein anderer Weg, als noch eine ältere erzählende Quelle anzunehmen, die Marcus bereits kannte und die neben ihm von dem ersten und dritten Evangelisten benutzt ist. Aber abgesehen davon, daß uns für diese Annahme jede überlieferungsmäßige Basis fehlt, so führt uns das eben auf die andere Frage, wieweit es dem Verfasser gelungen ist, die Gestalt der ältesten Redensammlung soweit festzustellen, daß damit unsere Annahme schlechthin ausgeschlossen ist.

Auch hier nun muß ich zunächst constatiren, wie der geehrte Herr Verfasser mit uns beiden durchaus darin übereinstimmt, daß das erste und dritte Evangelium von einander unabhängige Schriften sind, die also, was in ihnen übereinstimmt, ohne durch Marcus vermittelt zu sein, aus einer zweiten Quelle geschöpft haben müssen. Ja, da er nicht geneigt ist, mit Holtzmann den ursprünglichen Marcus durch willkürliche Zusätze zu bereichern, so hat er diesen kritischen Gesichtspunkt viel consequenter durchgeführt und so hat seine „Redensammlung“ nicht nur die Bergrede, sondern auch die Täuferreden und die Versuchungsgeschichte, den Hauptmann von Capernaum und mindestens eine Sabbathheilung, die ihr Holtzmann entzogen, glücklich wiedererhalten. Auch darin hat er sich von dem Wege, den Holtzmann eingeschlagen, abgewandt, daß er die Gestalt der gemeinsamen Reden beim ersten und nicht, wie meist Holtzmann thut, beim dritten Evangelisten für ursprünglicher hält, und hier finde ich für meine Ausführungen über diese Redestücke (Zahrb. 1864. Heft 1.) zahlreiche Bestätigung und vielfach willkommene Unterstützung. Ja, hierin geht der Hr. Verf. mir zu weit, so z. B., wenn er fast die ganze Bergpredigt des ersten Evangeliums ohne Weiteres für einen Bestandtheil der ältesten Quelle ansieht. Ob der Abschnitt von der Weltserge, Matth. 6, 19—34., ursprünglich ein selbstständiges Redestück oder ein Bestandtheil der Bergrede ist, das hängt doch offenbar davon ab, ob die Beziehung auf die Gerechtigkeit des Himmelreichs, welche er durch 6, 33. gewinnt, ursprünglich ist. Da nun bei Luk. 12, 31. die Gerechtigkeit fehlt, obwohl für ihn kein Grund vorhanden war, sie wegzulassen, so wird dieselbe vom ersten Evangelisten herzugebracht sein, um den Abschnitt mit Matth. 5, 20 ff. 6, 1 ff. unter den gleichen Gesichtspunkt zu setzen, d. h. er wird der ursprünglichen Bergrede nicht angehören. Mit Recht sieht es Weizsäcker als ein wesentliches Indicium für die Ursprünglichkeit an, wenn die Redestoffe noch ihre Beziehung auf Lebensfragen und Zustände des Lebens Jesu zeigen und an feste concrete Ausgangspunkte anknüpfen, während das Hervortreten eines bestimmten Lehrzwecks für eine Aufgabe apostolischen Lebens das Gegentheil indicirt (S. 138. 139.). Wenn nun aber die Sprüche vom Licht und Auge Luk. 11, 33—36. ihre Beziehung auf die geschichtliche Zeichenforderung haben, die doch keineswegs so in die Augen springt, daß sie als eine vom Schriftsteller gemachte betrachtet werden könnte, so soll dieß nach Weizsäcker eine künstliche Ueberarbeitung sein gegen Matth. 5, 15 f., wo der erste Spruch eine ganz allgemeine Beziehung auf die erste Jüngerpflicht, und 6, 22., wo der zweite eine noch allgemeinere erhalten hat (S. 157.)¹⁾. Nehmen wir endlich hinzu, daß die Festhaltung von 5, 29. 30.

¹⁾ Ganz unbegreiflich ist mir, wie Weizsäcker S. 158. sagen kann, der Spruch vom Richter sei Luk. 12, 58. 59. in seinem buchstäblichen Sinne an-

in der Vergrede den Herrn Verfasser gezwungen hat, innerhalb seiner Quelle eine Doublette anzunehmen (S. 72.), die doch trotz der Erklärung auf S. 190. kritisch nicht unbedenklich ist, so zeigt sich an diesem Beispiele wohl hinreichend, daß es ebenso bedenklich ist, bei der Ermittlung des ursprünglichen Bestandes der Redensammlung das erste Evangelium als das dritte zu ausschließlich zu bevorzugen.

Es klingt zwar seltsam, daß wir dieß gegen Weizsäcker hervorheben, der seine Untersuchung über die Redensammlung eben damit beginnt, daß man nicht bei einem der beiden Evangelisten die gemeinschaftliche Quelle selbst suchen solle, bei dem anderen nur Redactionsveränderungen, sondern fragen, welche von beiden Fassungen die Spuren eines längeren und verwickelteren Processus der Gestaltung an sich trägt (S. 138.). Allein thatsächlich kann das kritische Geschäft doch nur damit beginnen und wird auch von dem Herrn Verfasser nur so gelebt, daß man unsere Matthäusredaction mit unserer Lukasredaction vergleicht, und da fehlt es nicht an Bevorzugungen der ersteren, die ich nicht für genügend motivirt halten kann (vergl. z. B. das S. 163. über die Aussendungsrede Matth. 10. und das S. 175. 176. über die antipharisäische Rede in Matth. 23. Gesagte mit dem in d. Jahrb. darüber früher Ausgeführten), und nicht an Beziehungen der Redengestalt bei Lukas auf Verhältnisse der apostolischen Zeit, die ich für gesucht halten muß (vergl. S. 153. 164. 176.). Doch die ganze Bedeutung der vorliegenden Untersuchungen beruht auf dem Versuch, die Genesis der doppelten Form zu ergründen, in welcher nach des Herrn Verfassers Ansicht die ursprüngliche Redensammlung dem ersten und dritten Evangelisten vorlag, und dieser Versuch gehört vielleicht zu dem Feinsinnigsten, was die Evangelienkritik bisher geleistet. Ich bin auch überzeugt, daß diese Arbeit durchaus nicht verloren sein, sondern in wesentlichen Punkten die Erforschung der Quellenschrift unserer Evangelien fördern wird, selbst wenn man das letzte Resultat auch anderweitig sich so wenig aneignen könnte, wie ich es mir aneignen kann.

Wie anziehend, wie klar und in seinen Motiven durchsichtig ist das Bild, das man nach S. 184—186. von dem ältesten Kern dieser Redensammlung gewinnt, besonders wenn man es mit dem Bilde vergleicht, das Holzmann von seiner Redenquelle giebt! Nur gestehe ich, daß es mir geschichtlich undenkbar scheint, daß die evangelische Schriftstellerei mit diesem harmonischsten aller Entwürfe bereits begonnen haben sollte, daß ein Apostel (S. 196.) bereits die Aussprüche Jesu, wenn auch immerhin nach sachlichen, der Geschichte selbst entnommenen Gesichtspunkten, doch von vornherein nicht mit der Absicht, bestimmte Lehrverträge Jesu zu geben, sondern in durchaus selbstständiger Form zusammengestellt und so einheitlich gegliederte Reden zu Stande gebracht haben sollte, deren kunstvolle Anlage, deren reiner Redefluß, deren Ebenmaß und wohlgerundete Gliederung sein bewußtes Werk war (vergl. S. 195.). Freilich, wenn die kritische Analyse unserer Evangelien unzweifelhaft dieses Resultat ergäbe, so müßten wir uns eben darein finden. Ist dem aber so? Der Herr Verfasser selbst gesteht, daß die Siebenzahl der Parabeln in Matth. 13. von unserem ersten Evangelisten herrührt; was ist dann aber wahrscheinlicher, daß wir auch sonst

gewandt, in der Vergrede aber im klaren (parabolischen) Sinne, während meines Wissens die Exegeten sonst es nahezu umgekehrt ansehen. Vergl. Holzmann S. 229.

ihm diese kunstvolle Gliederung der großen Reden verdanken, oder daß auch hier wieder der Bearbeiter „die Darstellung der Quelle nachgeahmt“ (S. 195.) hat? ¹⁾ Ist die große antipharisäische Rede in Matth. 23. an einem unrichtigen Orte pragmatifirend eingeschaltet (S. 171.), welches Recht haben wir noch, ihre kunstvolle Anlage dort in dem Umfange, wie der Herr Verfasser S. 175. thut, für ein Werk des ältesten Sammlers statt für ein Werk des Evangelisten zu halten? Und so wird denn auch wohl die kunstvolle Anlage der Bergrede, deren Ursprünglichkeit in der Matthäusredaction, wie wir bereits sahen, der Herr Verfasser jedenfalls überschätzt hat, auf seine Rechnung kommen. Und wenn das Zerbrechen dieser kunstvollen Redecompositionen durch Lukas fast unerklärlich ist (S. 137.), wird es denn dadurch erklärlicher, daß wir es einem früheren Bearbeiter der ältesten Redensammlung zuschreiben? (S. 195.)

Allein so geistvoll der Herr Verfasser von diesem Anfangspunkte aus den Bildungsproceß jener ältesten Quelle verfolgt, so ist doch nicht zu leugnen, daß wir in der Notiz des Papias über die vielen Uebersetzungen der ältesten Redensammlung, selbst wenn wir dabei an Bearbeitungen denken dürften, für diese Annahme nur einen äußerst schwachen geschichtlichen Anhalt gewinnen. Wirkliches Resultat der Quellenkritik kann doch immer nur der Bestand von Redestücken und Sprüchen sein, welcher sich nach Abzug der durch Zweck und Methode des ersten Evangelisten erklärbaren Zusätze und Umstellungen als Inhalt der ihm vorliegenden Quelle ergibt; was jenseits dieses Bestandes als sein geschichtlicher Entstehungsproceß liegt, ist lediglich Sache geschichtlicher Divination. So ist es ja an sich möglich, daß Bestandtheile der Bergrede, welche sich erst später an den einheitlich entworfenen Stamm anreichten, wie 7, 1—5. (S. 152.), oder welche sicher erst spätere Zusätze sind, wie 5, 11. 12. (S. 149.), bereits in der Redaction der Redensammlung standen, die Matthäus und Lukas vorfand; allein haben unsere beiden Evangelisten diese Stücke bereits in der Bergrede gefunden, so wissen wir nur so viel, daß, so weit die in unseren Quellen zu Tage liegende Geschichte unserer Evangelienliteratur reicht, dieselben der Bergrede angehörten, und wenn der letztere Zusatz die Zahlordnung der Seligpreisungen stört (S. 151.), so folgt daraus nicht, daß dieser Zusatz nothwendig in einer älteren Gestalt jener Rede noch nicht stand, sondern daß diese Zahlordnung in der ältesten Quelle nicht beabsichtigt war, was außerdem wieder der von unseren beiden Evangelien bezeugte Text bestätigt. In dieser Weise habe ich für die Ermittlung des Bestandes der Redenquelle in Uebereinstimmung mit Holtzmann vielfach die Fassung der Redestücke und Sprüche bei Lukas benutzt, indem ich auch dort abziehe, was sich nach Zweck und Methode des Evangelisten als sein Zusatz oder seine Umarbeitung herausstellt; dagegen erschwert sich Weizsäcker diese Operation dadurch, daß er den dritten Evangelisten eine spätere Entwicklungsform jener dem ersten vorliegenden Redensammlung fast ohne Aenderung seinem Werke einverleiben läßt (S. 217.). Diese Annahme entspricht wohl der Stellung, die der Herr Verfasser dem Lukas zu seiner synoptischen

¹⁾ Ganz ähnlich soll nach S. 188. der erste Evangelist die Weise seiner Quelle, vor dem Ende größerer Reden losere Zusätze einzuschalten, nachgeahmt haben, woraus ich nur schließen kann, daß dergleichen Einschaltungen überhaupt auf Rechnung des Redactors kommen.

Grundschrift gegeben hat, aber keineswegs dem Eindruck, den meines Wissens die Kritik noch fast einmüthig vom dritten Evangelium empfangen, wonach dasselbe am meisten in reflectirender und pragmatifirender Bearbeitung seiner Quellen geleistet hat, wie übrigens Weizsäcker selbst an zahlreichen Punkten zugestehen muß. Wie Holtzmann für die Construction der ursprünglichen Redensammlung, so hat Weizsäcker für die Construction der modificirten (dem Lukas vorliegenden) ganz den sogenannten Reisebericht zu Grunde gelegt, was ich bei aller Bedeutung, die auch ich diesem Abschnitt beilege, für gar nicht motivirt halte. Und in der That dürfte der Versuch, den der Herr Verfasser macht (S. 141—145.), die lehrhaften Beziehungen der verschiedenen Redegruppen in der Quelle des Lukas aufzuweisen und dann weiter von da aus die Umbildung, welche die ältere Quelle empfangen hatte, ehe sie an ihn kam, verständlich zu machen (S. 206—209.), am wenigsten auf allgemeine Beistimmung rechnen. Ich wenigstens gestehe, daß es mir nicht einmal gelungen ist, mir von der letzteren auch nur ein ausreichend klares Bild nach den Angaben des Hrn. Verfassers zu machen, da die Einschaltung des für ihn so bedeutungsvollen Cap. 13. nach dem ersten Theile der Zukunftsreden nicht erklärt, wie der zweite Theil derselben in Luk. 17., der nach S. 182. als Bestand der ältesten Sammlung angesehen werden muß, nun doch an das Ende des Ganzen gekommen ist, während die Fortsetzung und Ergänzung der ursprünglichen Sammlung in den Gemeinreden (S. 191.) nach den Resten bei Luk. 15. 17. ihre Stellung hinter den Zukunftsreden behalten hat.

Lassen wir darum den Versuch, den Entwicklungsproceß jener Redenquelle zu ermitteln, auf sich beruhen und constatiren wir nur, daß auch nach Weizsäcker diese Quelle in der Gestalt, in welcher sie dem ersten Evangelisten vorlag, bereits geschichtliche Elemente aufgenommen (S. 193.), bereits eine Einseitung durch die Reden des Täufers und die Versuchungsgeschichte (S. 194.) gewonnen hatte, daß die Sachordnung in ihr von selbst zur Geschichte wurde (S. 187.), so erhellt, wie wesentlich sich im Unterschiede von Holtzmann hier Weizsäcker meiner Vorstellung von der Gestalt der von dem ersten Evangelisten benutzten Quelle nähert. Mit Freuden begrüße ich darum auch auf diesem Punkte den neuesten Versuch, das Problem der synoptischen Evangelienfrage zu lösen. Je mehr man von den verschiedensten Standpunkten aus auf gemeinsame Resultate kommt, desto höher steigt die Hoffnung, daß sich auch für die zurückbleibenden Differenzen eine Einigung werde finden lassen. Was der Einzelne zur Lösung beiträgt, hat ja nicht den Zweck, daß er Recht behalte, sondern daß die Wahrheit ermittelt werde.

Anzeige neuer Schriften.

Exegetische Theologie.

Die Schöpfungsgeschichte nach Naturwissenschaft und Bibel. Beitrag zur Verständigung von F. W. Schulz, ord. Prof. der Theologie zu Breslau. Gotha, Fr. A. Perthes, 1865. XIV und 479 S.

Das Problem einer Ausgleichung der theils scheinbaren, theils wirklichen Differenzen, die zwischen der biblischen Schöpfungsgeschichte und zwischen den auf die Anfänge der Welt bezüglichen Gebieten der Naturforschung stattfinden, gehört zu den schwierigsten und doch auch zu den anziehendsten Partien der gesamten Apologetik. Die dahin einschlagenden Untersuchungen werden selten oder nie zu Ergebnissen führen, die sich allseitigen und ungetheilten Beifalls zu erfreuen hätten; denn die betreffende Aufgabe läßt ihrer Natur nach verschiedene Lösungen zu, von welchen keine ganz aller Wahrscheinlichkeit entbehrt und von denen einige bereits seit geraumer Zeit einen ziemlich hohen Grad von Beliebtheit bei Gelehrten wie Ungelehrten erlangt haben. Aber um so mehr trägt jede an das Problem gewandte Arbeit ihren Lohn in sich selbst, zumal da sie bei richtiger Betreibung kaum ein anderes Resultat liefern kann als das einer glänzenden Bewährung der unbefiegbaren Wahrheit, der unvergleichlichen Schönheit und des unverkennbaren Offenbarungsscharakters des biblischen Schöpfungsberichtes, von dessen Aussagen auch nicht eine einzige von irgendwie wesentlichem Belange jemals durch naturwissenschaftliche Forschungen wird umgestoßen werden können.

Bei diesem Ziele sind auch die von Prof. Schulz in dem vorliegenden Werke geführten Untersuchungen angelangt, und Referent kann nicht umhin, den theilweise neuen und eigenthümlichen Weg, den derselbe dahin eingeschlagen, für einen ganz besonders glücklich gewählten zu erklären und ihn allen Angehörigen desselben Forschungsgebietes ebenso dringend zu sorgfältiger Prüfung wie zur Nachfolge, wenigstens hinsichtlich seiner Richtung und Beschaffenheit im Ganzen, zu empfehlen. Denn er zeichnet sich ebenso sehr durch gelehrte Gründlichkeit und durch umfassende Kenntniß der sämmtlichen für ihn in Betracht kommenden Gebiete des naturwissenschaftlichen und des historisch-philologischen Wissens aus, wie durch jene eigenthümlich zarte, feine und tactvolle Behandlung, welche gerade für die Apologie der beiden ersten Capitel der heiligen Schrift ein ganz besonders unerläßliches Erforderniß ist. Nur in wenigen und verhältnißmäßig unbedeutenden Einzelheiten scheint uns der Herr Verfasser nicht ganz das Wahrscheinlichste und Haltbarste getroffen zu haben, wie wir, nach vorausgeschandter Uebersicht über Anlage und Gedankengang seines anziehenden Werkes im Ganzen, in Kürze zu zeigen suchen werden.

Von den drei Hauptabtheilungen, in welche der Verfasser den überaus reichen Stoff seiner Untersuchungen zerlegt hat: „die Naturwissenschaft“ (S. 9—81.), „die Bibel mit Rücksicht auf die Naturwissenschaft“ (S. 85—290) und „die Differenzen zwischen Naturwissenschaft und Bibel und ihre Ausgleichung“ (S. 293—385.), stellt die erste die wichtigsten Aussagen der modernen astronomischen, geologischen und paläontologischen Forschung in Betreff der Bildungsgeschichte der Erde und ihrer Organismen in gedrängter Kürze übersichtlich zusammen, unter vorwiegendem Anschlusse an Burmeister's Geschichte der Schöpfung als anerkannteste und zugleich populärste naturwissenschaftliche Autorität auf diesem Gebiete, jedoch nicht ohne Herbeiziehung auch neuerer Forschungen, und dabei überall die nöthige Kritik an den betreffenden Ansichten und Hypothesen üübend. Besonders treffend und lehrreich ist uns in dieser letzteren Hinsicht erschienen, was er S. 47 ff. zur Kritik der Darwin'schen Verwandlungstheorie beibringt, namentlich sofern dieselbe den Menschen, unter einseitiger Rücksichtnahme auf seine körperliche Construction und Entwicklungsgeschichte, zu einem genealogischen Urverwandten oder Abstömmling des Affen zu machen gesucht hat; desgleichen die Bemerkungen gegen H. Snell's Versuch einer ästhetisch veredelnden Umbildung dieser Hypothese, S. 56—60. Das Gesammtergebniß schon dieses naturwissenschaftlich descriptiven Abschnittes besteht in dem für jeden Unbefangenen wirklich überzeugenden Nachweise davon, daß die Naturforschung bis jetzt keinerlei schöpfungsgeschichtliche Thatfachen zu constataren vermocht hat, welche mit der Grundsubstantz des biblischen Schöpfungsberichtes in irgend welchem wesentlichen Widerspruche ständen.

Im Anschlusse an diesen ersten apagogischen Beweis sucht der zweite Abschnitt zu zeigen, daß auch die Bibel, mit Rücksicht auf die Naturwissenschaft betrachtet, keine vom Standpunct der letzteren aus widerlegbare Angaben über die Schöpfungsgeschichte darbiete. Nach einer „allgemeinen Charakteristik der betreffenden biblischen Aussagen“, welche insbesondere den Vorwurf der Armuth und Mangelhaftigkeit dieser Aussagen mit vielem Geschick theils zu widerlegen, theils auf sein richtiges Maas zurückzuführen weiß (S. 87 ff.), wird zunächst die in der Grundstelle 1 Mos. 1, 1, 2. enthaltene biblische Lehre von der *Creatio prima*, oder von der Erschaffung des himmlischen und irdischen Weltstoffes, einer eingehenden apologetischen Betrachtung unterzogen, welche zuerst „die Urschöpfung“ überhaupt (oder 1 Mos. 1, 1.) und dann den „Urzustand der Erde“ insbesondere (oder 1 Mos. 1, 2.) ins Auge faßt. An ersterer Stelle gilt es denn, den theistischen Schöpfungsbegriff der heiligen Schrift überhaupt und im Princip zu vertheidigen, was in vortrefflicher Auseinandersetzung sowohl mit dem materialistischen wie mit dem pantheistischen Gegensatz geschieht (S. 111 ff. 145 ff.). Referent freut sich, auf diesem Puncte vielen Darlegungen des Herrn Verfassers begegnet zu sein, die sich mit den früher von ihm in d. Jahrb. veröffentlichten Abhandlungen „über die Speciesfrage“ und „zur Lehre von der Schöpfung“ sowohl in den Grundanschauungen als auch bezüglich vieler Einzelheiten aufs Genaueste berühren. Die letztere Abhandlung namentlich, die vom Verfasser nicht mehr mitberücksichtigt werden konnte, da sie erst im Schlußhefte des Jahrgangs 1864 zur Veröffentlichung gelangte, vertritt den biblischen Schöpfungsbegriff vielfach mit ganz ähnlichen Gründen gegenüber dem Materialismus und Pantheismus, wie die hier entwickelten sind. Auch was weiterhin zur Erläute-

rung und Begründung der monotheistischen Schöpfungslehre der Schrift beigebracht wird, hat zum größten Theile unseren vollen Beifall gefunden, insbesondere die treffliche Erweisung eines allmählichen Schöpfungsherganges als wohlvereinbar mit Gottes absoluter Macht und Größe (S. 159 ff.), sowie das über die biblische Lehre von den göttlichen Hypostasen der Weisheit oder des Sohnes und des Geistes, als zur Vollziehung des Schöpfungsactes mitwirkender Potenzen, Bemerkte (S. 168 ff.). — Nicht minder konnten wir es nur billigen, daß der Herr Verfasser in den Erörterungen über den Urzustand der Erde nach 1 Mos. 1, 2. die bekannte theosophische Erklärung des Tohu va Bohu als eines durch abgefallene Engelmächte herbeigeführten Zustandes der Corruption wenigstens in ihrer einseitigen Ausschließlichkeit fallen gelassen und nur untergeordneterweise den Antagonismus der Dämonen zur Erklärung der vielerlei Erscheinungsformen des physischen Lebens in den urweltlichen Epochen unseres Planeten mit herbeigezogen hat (S. 208 ff. 223 ff.). Das Wilde, Riesenhafte, zum Theil auch wohl Mißgestaltete der Pflanzen- und Thierschöpfung dieser Zeit, ebenso wie die bereits damals ungeheure Verheerungen darin anrichtende Macht des Todes, alles dieß wird gewiß richtiger und den Gesetzen göttlicher Weisheit entsprechender begriffen, wenn man zunächst und hauptsächlich Vorstufen der vollkommenen Ausgestaltung des organischen Erdenlebens, Durchgangspuncte zum relativ vollendeten Schöpfungsabschluß (zu dem מְלֵאכָה 1 Mos. 1, 31.) darin erblickt, als wenn man die sämmtlichen hierher gehörigen Erscheinungen dualistisch zu erklären und so den satanischen Mächten sogar eine eigentlich schaffende oder doch mitschaffende Thätigkeit beizulegen sucht. — Die weiteren Einzelheiten des mosaïschen Schöpfungsberichtes (von Cap. 1, 3—2, 3.) erklärt dann Schulz in einem dritten Capitel: „die ausgestaltende Schöpfung“ (S. 227—290.), mit rühmlicher Sorgfalt und mit durchweg recht gesundem exegetischen Tacte. Er giebt hier insbesondere wahrhaft befriedigende Erklärungen von der Schöpfung des Lichtes und ihrem Verhältniß zur Zeitdauer des ersten Tages (das erste בָּרָא יְהוָה יוֹם in B. 5. sei, wie überhaupt jedesmal, zu übersetzen: „Und es war Abend und Morgen“ u. s. w., nicht: „es wurde Abend und Morgen“ u. s. w., wie Kurz, Hofmann, Delitzsch und Nägelsbach im Anschluß an viele Aeltere wollten); dergleichen von der Schöpfung des Firmaments und vom Wesen der oberhimmlischen Wasser, die er gewiß mit vollem Recht auf die Wolken deutet; nicht minder von der Gestirnschöpfung am vierten Tage, deren Bedeutung er durch die gewiß sehr richtige Bemerkung charakterisirt, daß die Bibel eine andere, höhere Bestimmung der Gestirnwelt als die der Zeiteintheilung und Erleuchtung der Erde hervorzuheben „weder veranlaßt noch befähigt gewesen sei“ (S. 273.); endlich von der Thier- und Menschenschöpfung am fünften und sechsten Tage als dem Ziel- und Höhepuncte des gesammten Schöpfungsprocesses.

Der folgende Haupttheil behandelt „die Differenzen zwischen Naturwissenschaft und Bibel und ihre Ausgleichung“, führt uns also in den eigentlichen Kern, in das innerste Heiligthum der ganzen Untersuchung ein. Der allgemeine Grundsatz, den der Herr Verfasser als maßgebend für seine Stellung zu den auszugleichenden Differenzen voranstellt, deutet bereits zur Genüge das Parte, Maßvolle und Geschmackvolle des von ihm eingehaltenen Verfahrens an. Er bekennt als seine Ueberzeugung, „daß wir uns über jene Differenzen weder

durch Abweisung oder Beschränkung der naturwissenschaftlichen Resultate, noch auch durch irgend eine (geklünstelte) Deutung des Schöpfungsberichtes der Bibel, sondern nur durch eine bessere Einsicht in die ganze Art der Offenbarung hinwegzuhelfen vermögen“ (S. 295.). Demgemäß unterzieht er nun zunächst die hauptsächlichsten Ausgleichungsversuche seiner Vorgänger einer eingehenden Kritik. Es sind dieß: 1) die altorthodoxe Ansicht, wie sie in neuester Zeit fast nur noch von Keil vertreten wird. Danach wird das Hexameron als buchstäblich wahrer, geschichtlicher Bericht gefaßt und das Ganze der vormenschlichen Organismenschöpfung, wie es in den Versteinerungen der geologischen Formationen vorliegt, als in den Zeiten nach dem Abschlusse des Sechstageswerks entstanden und theils durch die Sündfluth, theils durch andere spätere Katastrophen verschüttet gedacht. 2) Die Restitutionshypothese oder die im Zusammenhang mit jener theosophischen Erklärung des Tohu va Bohu aufgestellte Annahme, daß die geologischen Epochen von der ältesten Urgebirgsbildung an bis herab auf das Diluvium der unberechenbar langen Zeit vor der Erschaffung des Lichts und vor den übrigen in 1 Mos. 1, 3 ff. berichteten Schöpfungsacten angehörten, daß also das mosaische Sechstageswerk als letzte Wiederherstellung der vorher zu mehreren Malen gänzlich obruirt und verwüsteten organischen Schöpfung zu betrachten sei, — eine zuerst von Chalmers (1814) und Buckland ausgesprochene, später von Hengstenberg, Kurz, Andr. Wagner, zum Theil auch von Delitzsch festgehaltene Ansicht. 3) Die Annahme der eigentlichen Harmonisten oder Concordisten, wie Cuvier, de Serres, H. Müller, Pfaff, Ehrard, Delitzsch u. s. w., nach welchen die sechs Tage als Zeitperioden von unbestimmter Länge zu fassen und mit den Schöpfungsepochen der Geologie irgendwie zu vermitteln sind. Diesem letzteren Lösungsversuche erweist sich des Verfassers eigene Ansicht, wie er sie S. 329 ff. entwickelt, als zunächst verwandt. Der biblische Schöpfungsbericht gilt auch ihm als Parallele zur Entstehungsgeschichte der Gebirgsformationen und ihrer organischen Reste, wie sie durch die moderne geologische Forschung ermittelt worden ist. Aber auf eine speciellere Ausführung des Vergleichs zwischen beiden Urkunden verzichtet er, weil diejenige der heiligen Schrift unverkennbar alle Merkmale der prophetischen Darstellungsweise an sich trage, für welche es charakteristisch sei, die Thatfachen sowohl der heilsgeschichtlichen Zukunft wie der Vergangenheit immer nur mehr ihrem inneren Kern und Werthe als etwa auch ihren äußeren Umständen und ihrer zeitlichen Bestimmtheit nach zu schildern. Die sechs Tage seien um so sicherer als Producte jenes eigenthümlichen perspectivischen Schauens der Prophetie, als Zeiträume von mehr oder weniger unbestimmter Länge und unsicherer Aufeinanderfolge zu fassen, da sie sich unverkennbar an das schon der Religion der ältesten vorabrahamischen Patriarchen angehörige Institut der Sabbathfeier anlehnten, und zwar nicht erst auf Grund der durch Mose gesetzlich fixirten Sabbathbeobachtung fingirt, wohl aber schon früher durch einen Prophetengeist von eminentem divinatorischen Vermögen als wesentliche Momente und Stufen der welterschaffenden Thätigkeit Gottes erkannt und in Folge solcher intuitiven, göttlich inspirirten Erkenntniß dann zum Motive für die schon im vormosaischen Volke Gottes üblich gewordene, von Mose aber vollständig ausgestaltete heilige Wochenordnung des Alten Bundes geworden seien (S. 338—347.). Es ist demnach im Wesentlichen nur eine ideale Concordanz zwi-

schen Geologie und Genesis, keine detaillirte und durch willkürliche Pressung einzelner Momente erzwungene Harmonisirung beider parallelen Berichte, welche der Herr Verfasser aufstellt. Und wie dieser Ausgleichungsversuch den großen Vorzug hat, den zarten, im höchsten Sinne des Worts poetischen Duft, womit wir die biblische Schöpfungsgeschichte bedeckt und verklart sehen, nicht im Mindesten zu verwischen oder durch allegorische Erklärungsversuche von feinerer oder plumperer Art zu entfernen, so wird er andererseits auch dem göttlich inspirirten Charakter dieser ältesten Urkunde des Menschengeschlechts in wahrhaft befriedigender Weise gerecht und vindicirt ihr mit allem Nachdruck die Bedeutung eines Urbestandtheils oder vielmehr der allerältesten schriftlichen Grundlage der Offenbarung. — Eine eingehende Vergleichung des in 1 Mos. 2, 4 ff. enthaltenen jehovischen Schöpfungsberichtes mit dem bis dahin ausschließlich in Betracht gezogenen Hexämeron (S. 348—385.) beschließt den dritten Haupttheil, und zwar, wie sich erwarten läßt, mit dem Ergebnisse, daß die Abweichungen dieses zweiten Berichtes von jenem ersteren, namentlich rücksichtlich des Verhältnisses der Pflanzen- und Thierschöpfung zur Menschenschöpfung, die Nothwendigkeit, bei einer bloß idealen Concorde zwischen biblischer und geologischer Schöpfungsgeschichte stehen zu bleiben, nur noch dringender darthun.

Eine vierte und letzte Abtheilung, die wir, da das eigentliche Problem der Schrift bereits im dritten Haupttheile erledigt worden, nur als eine Art von Anhang zum Ganzen betrachten können, handelt von „Bibel und Naturwissenschaft speciell über Menschenschöpfung und Schöpfungsabschluß“ (S. 389—479.). Es sind die Fragen nach dem Alter und der einheitlichen Abstammung des Menschengeschlechts, die hier, zugleich mit den engverwandten Untersuchungen über den Urstand des Menschen oder über seine physische und sittliche Beschaffenheit beim Schöpfungsabschlusse, ihre Erledigung finden, und zwar dieß in einer Weise, die mit den gesunden Principien einer ächt wissenschaftlichen und dennoch entschieden offenbarungsgläubigen Apologetik, wie sie bereits dem Vorhergehenden zu Grunde gelegen, aufs Beste im Einklang steht.

Sollen wir nach dieser, überall nur die Vorzüge des Werkes hervorhebenden Inhaltsübersicht noch kurz die Punkte andeuten, hinsichtlich deren wir dem Hrn. Verfasser nicht, oder doch nur unter Geltendmachung von mancherlei Bedenken, beistimmen können, so müssen wir vor Allem bezüglich seiner Kritik der kirchlichen Annahme von einer gewissen feineren Leiblichkeit der Engel (S. 186—190., vergl. S. 280 ff.) bemerken, daß uns dieselbe etwas zu scharf erschienen ist und daß wir seine einseitig spiritualistische Vorstellung von der Natur der Engel nicht zu theilen vermögen. Nicht nur das *ἰογγελοι* in Matth. 22, 30. und die Erwähnung einer „Behausung“ der Engel in Jud. 6. setzen neben einer ubietyas definitiva auch eine gewisse höhere Körperlichkeit dieser Wesen voraus; auch die „ewigen Hütten“ Luk. 16, 9., ja selbst die „vielen Wohnungen in des Vaters Hause“ Joh. 14, 2. kommen uns erst auf Grund eben dieser Voraussetzung zu vollem Verständnisse, und Stellen wie Hebr. 1, 14., 1 Kor. 15, 44. u. s. w. legen bei richtiger Auffassung nicht gegen, sondern nur für unsere Behauptung einer nicht völlig unkörperlichen Existenzform der himmlischen Geister Zeugniß ab. — Auch in seiner Auffassung vom Falle Satans und der bösen Engel scheint er uns ohne ausreichenden Grund sich eng und einseitig an eine von der älteren Scholastik, insbesondere von Thomas Aquin, ausgebildete Lehre

angeschlossen zu haben, an die Behauptung nämlich, daß es einen *status gratiae sive integritatis* für diese Engel gar nicht gegeben haben könne, sondern daß dieselben, wenn nicht im Momente ihrer Erschaffung, doch unmittelbar nachher von Gott abgefallen sein müßten (S. 193 ff.). Weber das *ἀπ' ἀρχῆς* Joh. 8, 44. noch irgend welche andere Schriftstelle können unserer Ueberzeugung nach diese harte und spitzfindige Ansicht, die den Dualismus zwischen Gott und Satan zu einem nahezu absoluten steigert, als wirklich offenbarungsgemäß erweisen. — In der Kritik der früheren Ausgleichungsversuche scheint uns einerseits Keil's Versuch, die Erschaffung mancher Thier- und Pflanzenarten noch in die Menschheitsperiode hineinzuverlegen, andererseits die concordistische Fassung der Tage als langer Perioden allzu schroff und unbedingt abgewiesen worden zu sein. Denn zu der durch nichts zu beseitigenden exegetischen Möglichkeit, daß *ימים* einen Jahrhunderte oder Jahrtausende in sich schließenden Zeitraum bezeichnen kann, kommt die bedeutsame Thatsache hinzu, daß die der biblischen zunächst verwandten Kosmogonien der alten Welt, die etruskische und die persische, in der That ein Erschaffensein der Welt in sechs Perioden lehren, — was unseres Erachtens leichter durch die Annahme einer ursprünglichen Identität dieser Berichte mit dem mosaischen als mit unserem Verfasser (S. 346.) durch Verweisung auf den umbildenden Einfluß späterer Tradition zu erklären sein dürfte. Und jene Keil'sche Annahme scheint uns, vorausgesetzt, daß sie auf ihr richtiges Maas zurückgeführt wird, den doppelten Vortheil zu bieten, daß sie das Wahre an Darwin's Entwicklungstheorie — dessen freilich nicht eben sehr viel ist. — in eine schriftgemäß ausgestaltete Lehre von der Schöpfung hereinzunehmen gestattet und daß sie uns ferner zur wahren und einzig erspriechlichen Erklärung von 1 Mos. 2, 4 ff. verhilft. Denn daß dieser zweite oder ergänzende Schöpfungsbericht die enge teleologische Beziehung der Pflanzen- und Thierschöpfung zur Erschaffung des Menschen hervorheben solle und eben deshalb einen Theil der Thiere und der Gewächse sogar erst nach dem Menschen geschaffen werden lasse, dieß glauben wir jedenfalls mit dem Hrn. Verfasser festhalten zu müssen, obschon wir uns nicht alle Einzelheiten seiner S. 348 ff. gegebenen Erklärung von 1 Mos. 2. anzueignen vermögen, vielmehr der Meinung sind, daß er die allerdings vorhandenen Differenzen zwischen diesem Capitel und dem vorhergehenden theilweise etwas zu sehr verschärft und künstlich gesteigert habe (s. namentlich S. 369 ff.). — In den vom Alter und der Einheit des Menschengeschlechtes handelnden Schlußabschnitten endlich hätten wir einerseits eine etwas stärkere Betonung des Factors der Sünde als bei der so raschen und schroffen Zertrennung der Menschheit in verschiedene Racen mitwirkender Hauptursache wünschen mögen, als dieß auf S. 439 ff. und 478 ff. geschehen ist, und andererseits hätten wir hier die früher (S. 30.) allerdings einmal angedeutete Analogie zwischen der in frühester Jugend überaus rasch, später viel langsamer verlaufenden Entwicklung der Organismen und zwischen der Schöpfungsgeschichte der Erde und der Menschheit im Ganzen gern nochmals hervorgehoben und als besonderes gewichtiges Argument gegen die ausschweifenden Phantasieen der Paläontologen betreffs des Alters der dormaligen organischen Schöpfung geltend gemacht gesehen.

Die ältere und neuere schöpfungsgeschichtliche Literatur ist mit großer Sorgfalt und ziemlich vollständig vom Hrn. Verfasser berücksichtigt worden. Na-

mentlich hat er auch die Ansichten der Kirchenbäter vom Hergang und der Bedeutung des Schöpfungsactes bei gegebener Gelegenheit (z. B. S. 323 ff.) in eingehender Weise mitgetheilt und dadurch die Anziehungskraft seiner schon in Folge ihres Grundgedankens höchst interessanten und lehrreichen Schrift noch gesteigert. Nur bezüglich einiger allernuesten Versuche zur Ausgleichung der biblischen Schöpfungsgeschichte mit der Geologie hätten wir gewünscht, daß sie nicht ganz mit Stillschweigen übergangen worden wären. Wir denken dabei namentlich an die von Nath. Böhner in Abschnitt IV. seiner Schrift: „Naturforschung und Culturleben“ (erste Auflage 1859, zweite Auflage 1863) aufgestellte geistreiche und scharfsinnige Concordanz zwischen den (von ihm als Perioden aufgefaßten) Schöpfungstagen und den geologischen Epochen; desgleichen an die ähnlichen concordistischen Versuche der Katholiken Giovanni Piaciani (*Cosmogonia naturale comparata col Genesi*. Roma 1862), P. Laurent (*Études géologiques etc. sur la Cosmogonie de Moïse*. Paris 1863.) und F. H. Reusch (*Bibel und Natur; Vorlesungen über die mosaïsche Urgeschichte und ihr Verhältniß zu den Ergebnissen der Naturforschung*. Freiburg 1862); endlich auch an F. Michelis als Hauptverfechter der Resstitutionshypothese unter den katholischen Schriftstellern dieses Gebietes (siehe die von demselben herausgegebene Zeitschrift: „Natur und Offenbarung“, Bd. III. S. 238 ff.; Bd. IV. S. 498 ff.; Bd. VIII. S. 38 ff., und öfter). — Wir wünschen und hoffen, daß das baldige Erscheinen einer zweiten Auflage den Herrn Verfasser in die Lage versetzen möge, auf die hier geäußerten Wünsche und kleinen Bedenken, soweit es ihm thunlich erscheint, geeignete Rücksicht zu nehmen, und scheiden mit herzlichem Danke für die empfangene vielseitige Belehrung vom Studium seines ebenso anregend geschriebenen als gehaltvollen Buches.

Gießen.

Böcker.

Die Lehre des Neuen Testaments von der Herrlichkeit Gottes. Ein Vortrag, gehalten auf der Pastoralconferenz zu Barmen im August 1862 von Ph. Fr. Keerl. Basel 1863. 158 S.

Eigentlich überhebt der Herr Verfasser uns der Mühe des Recensirens, indem er in der Vorrede (S. 1—32.) eine Selbstrecension und Apologie giebt: er will im Voraus allen möglichen Einwendungen der Recensenten die Spitze bieten. Aber gerade diese Vorrede, die von S. 15—32. vom vorliegenden Thema ganz abieht und auf eine Vertheidigung einer frühern Schrift des Hrn. Verfassers hinausläuft, könnte uns Stoff zu einer recht herben Recension geben, wenn wir es nicht vermeiden wollten, den gleichen Fehler wie der Hr. Verfasser zu begehen, der seine Schöpfungstheorien doch besser an einem anderen Orte als in der Vorrede eines Vortrags über „die Herrlichkeit Gottes“ vertheidigen würde. Sonst aber müssen wir gestehen, daß die Bemerkungen des Hrn. Verfassers Manches erklären und rechtfertigen, was dem Leser sogleich störend auffällt, wie die Unzahl langer Noten unter dem Texte — eine derselben nimmt volle acht Seiten ein (S. 32—39.), andere ähnlich —, eine oft etwas starke Rhetorik und Anderes dergleichen. Für einen Vortrag mögen wohl manche Ausdrücke im Schwung der Rede passiren, die gedruckt doch den Eindruck des Gesuchten machen. Wir denken an Stellen wie z. B. (S. 32.): „Gott ist der ewige

Urtext und der Herr der Sohn sein einziger und sein vollkommener Erget, Joh. 1, 18.“ Doch sind dies nur kleine Ausstellungen, welche gegen den wirklich gebiegenen Inhalt der Schrift zurildtreten. Ohne mit den leitenden Gedanken des Hrn. Verfassers zu harmoniren, der sich manchmal in phantastischen Auffassungen gefällt — wir denken an den Regenbogen als „Sphäre der göttlichen Herrlichkeit“, an die sieben Geister als „das übergeschöpfliche Sein rings um den Thron, dessen nach allen Seiten sich ausdehnende Peripherie oder die Sphäre der Herrlichkeit“ und ihr Verhältniß zur Herrlichkeit Christi — müssen wir doch den Inhalt der Schrift als in hohem Grade anziehend bezeichnen: ohne den Charakter der Wissenschaftlichkeit zu verlieren, ist dieselbe ebenso populär wie erbaulich; ohne breit zu werden, stellt der Herr Verfasser Alles zusammen, was nur in Beziehung zu seinem Thema steht. Wir können deshalb das Büchlein Theologen wie Laien empfehlen und es wird die anregende Lectüre gewiß Keinen unbefriedigt lassen.

Gerlach.

Des † würtemb. Prälaten M. W. F. Roos sämtliche Auslegungsschriften mit Uebersetzungen und Ergänzungen herausgegeben von R. Chr. Ehm ann, Pfarrer in Unterjesingen. Erster Theil: die Briefe Petri und der Brief Judä. Tübingen 1864.

Obige Schrift bedarf wohl kaum einer anderen Recension als der einfachen Anzeige; die trefflichen Auslegungsschriften des sel. Roos, die nur das Erbauliche berücksichtigen und den ganzen Apparat wissenschaftlicher Exegese übergehen, werden hier in einer neuen, sorgfältig redigirten Ausgabe dem christlichen Volk aufs Neue dargeboten. Trotz mancher Eigenthümlichkeiten „würtemberger Exegese“ wünschen wir seinen Schriften, die stets eine bedeutende Stelle in der ascetischen Literatur einnehmen werden, eine recht weite Verbreitung.

Gerlach.

Historische Theologie.

Geschichte der apologetischen und polemischen Literatur der christlichen Theologie, von Dr. Karl Werner, Professor am bischöflichen Seminar in St. Pölten. Erster Band. Schaffhausen, Hurter, 1861. XVI u. 653 Seiten. Dritter Band. 1864. XX u. 765 S.

Der zweite Band dieses Werkes ist bereits (S. 165.) angezeigt worden. Erst nachträglich sind uns auch noch Band I. und der kürzlich erschienene dritte Band zugegangen; zwei weitere stehen noch in Aussicht. — Als seine Aufgabe bezeichnet der Verfasser Seite 1., „die Entwicklung des christlichen Geistes zu verfolgen in seinen Kämpfen wider die ihm außer- und innerhalb der christlichen Welt und Gemeinschaft begegnenden Irrthümer und Meinungsgegensätze“. Zuerst will er jene Gegensätze ins Auge fassen, an welchen sich der christliche Geist im Ganzen und Großen zu orientiren hatte, um sich den lehrhaften Gehalt der in der christlichen Offenbarung niedergelegten Wahrheiten in

der Form reflexiver Bewußtheit zu verdeutlichen, — Judenthum und Heidenthum. Nach und neben der geistigen Bewältigung dieser fundamentalen Gegensätze handelte es sich dann weiter um die nähere Bestimmung und Begrenzung der specifisch christlichen Anschauungen und um die reflexive Durchbildung des christlichen Denkinhaltes, und hierzu wurde der christliche Geist angeregt durch die vielgestaltigen Häresien u. Der Kampf gegen die Häresie ist gegenwärtig durchgestritten, dagegen ist jetzt der gläubigen Wissenschaft eine andere Aufgabe zugewachsen: — nicht mehr blos Wahrung und Vertheidigung der einzelnen kirchlichen Glaubenswahrheiten, sondern Vertretung des Gesamtinhaltes des christlichen Denkens gegenüber von dem Geist der Neuzeit, anthropologische Bewahrheitung des Geglaubten und Gelernten aus den Tiefen des menschlichen Gedankens und Gemüthes. Sonach gliedert sich dem Verfasser sein ganzes Werk „ideell“ in drei große Hauptpartien, näher aber vertheilt er seinen Stoff (S. VI.) in fünf Bände, wovon der erste die christliche Polemik gegen Judenthum, Heidenthum, gnostische und manichäische Irrthümer darstellt, der zweite die Kämpfe der patristischen Epoche auf dem Gebiete der Trinitätslehre, Christologie, Charistologie u. s. w.; Band III. soll die auf die Spaltung zwischen lateinischer und griechischer Welt bezügliche Streitliteratur, Band IV. den Kampf des Katholicismus mit dem symbolgläubigen Protestantismus vorführen, Band V. endlich die neueren Bestrebungen auf dem Gebiete der christlichen Apologetik, Religionsphilosophie und speculativen Theologie in ein geschichtliches Gesamtbild zusammenfassen.

Der Verfasser selbst will sein Werk als einen „Beitrag zur Förderung der christlich-theologischen Literaturgeschichte“ bezeichnen. Es ist eine Art Mittelthing zwischen einer christlichen Dogmen- und kirchlichen Literaturgeschichte, entspricht aber freilich den höheren wissenschaftlichen Anforderungen an die eine ebenso wenig als denen an die andere, da es mehr nur eine fleißig zusammengetragene, übersichtlich, wenngleich nicht immer streng logisch disponirte, aber in mangelhafter Verarbeitung und ziemlich langweiliger und geistloser Darstellung schwerfällig eingeherschreitende Stoffsammlung bietet als ein geschichtliches Bild von der Entwicklung des christlichen Geistes, der kirchlichen Lehre und des theologischen Schriftthums. Der geschichtliche Gang und Zusammenhang, durch welchen nach des Verfassers eigener Forderung Gliederung und Gruppierung des Stoffs bestimmt sein soll, kommt nicht zu seinem Recht; über ein äußerliches Referiren, Excerptiren und Schematisiren geht es nicht hinaus; von dem Zusammenhang zwischen dem inneren Leben der Kirche und ihren theologisch-literarischen Lebensäußerungen hat und giebt der Verfasser keine Anschauung. Die verschiedenen Gegensätze, die „vielgestaltigen Häresien, in welchen sich gewissermaßen alle Möglichkeiten einer incorrecten Auffassung der christlichen Wahrheit erschöpfen“, treten ganz äußerlich der Kirche und ihrer unverändert feststehenden Lehrsubstanz gegenüber und werden von den Apologeten und Polemikern, den Lehrern und Literatoren der Kirche mit diesen und jenen Gründen, mit größerem oder geringerem Geschick und Erfolg abgewiesen; die Gegenwart aber, die überhaupt so großes Interesse an der Literaturhistorie nimmt, hat das Bedürfniß, auch über diesen edelsten und vornehmsten Theil der menschlichen Gedankenarbeit auf dem religiös-christlichen Gebiet eine Ueberschau zu gewinnen und das geistige Erbe vergangener Zeiten in ein allgemeines Bildungsgut zu verwandeln.

Schon die äußerlich schematische statt der geschichtlichen Eintheilung beeinträchtigt den wissenschaftlichen Charakter dieser Literaturgeschichte. So handelt Buch I. von dem Kampfe des christlichen Geistes gegen das unglaubliche Judenthum und verfolgt diesen zuerst §. 2—27. durch das patristische, dann §. 28—30. auch noch durch das nachpatristische Zeitalter herab bis zur Gegenwart. Die hauptsächlichsten Controverspunkte werden da ziemlich lose aneinander gereiht: Rechtfertigung der christlichen Auslegung der messianischen Weissagungen, christliche Deutungen der Danielischen Jahrwochen, Erweisung der übernatürlichen Geburt Christi aus dem Alten Testament, Erweisung der Gottheit Christi, alttestamentliche Lehre vom Messias als Erlöser, alttestamentliche Weissagungen auf die Kirche des neuen Bundes, Buchstabe und Geist der alttestamentlichen Obergangen, die pädagogischen Motive der alttestamentlichen Legalien, Bekämpfung des Judenthums innerhalb des Christenthums, das Alte Testament als *figura novi testamenti*, vom geistlichen Verstand der Schriften des Alten Testaments.

Das zweite Buch (§. 31—130.) behandelt den Kampf des christlichen Geistes gegen den heidnisch-antiken Hellenismus, die Polemik der christlichen Literatoren des patristischen Zeitalters gegen die heidnische Religion und Weltbildung, Theologie und Philosophie. Nach einer kurzen Uebersicht über die apologetische Literatur des patristischen Zeitalters wird der apologetische Stoff in nicht sehr übersichtlicher Weise unter 13 Rubriken vertheilt: Verufungen an die Kaiser und Obrigkeiten, Apologien in Form privater Selbstmittheilungen, Ansprachen an die hellenisch gebildeten Heiden, Widerlegungsschriften gegen gelehrte Gegner, Abschluß der Polemik gegen das hellenische Heidenthum in der griechischen Kirche, Kritik und Polemik des machtgewordenen christlichen Geistes in der abendländischen lateinischen Kirche gegen das heidnische Cult- und Götterwesen, geschichtliche Erklärung des Ursprungs des Heidenthums, Kritik der heidnischen Philosophie, Verhältniß der altchristlichen Lehrer zur Platonischen Philosophie, die Offenbarungsweisheit der Hebräer als Quelle aller besseren Elemente der Philosophie, von dem Inhalt der hebräischen Lehrweisheit und ihre Hinweisungen auf die christliche Wahrheit, die Grundlehren der christlichen Heilswahrheit und deren Vertretung gegenüber den heidnischen Gegnern, Bekämpfung der gegen die christliche Offenbarungslehre streitenden Irrthümer des philosophischen Unglaubens. Auch hier erhebt sich die Darstellung nicht über den Werth einer allerdings fleißigen und reichhaltigen Materialiensammlung; in den geschichtlichen Gang des großen Religionskampfes zwischen Christenthum und antikem Heidenthum, in die innere Entwicklung der christlichen Apologetik und deren verschiedene Stadien erhält man bei dieser mehr nur äußerlich rubricirenden als historisch entwickelnden Methode keinen Einblick. Davon, wie in dem halben Millennium des Kampfes der beiden Religionen diese nicht blos ihre Stellung zu einander, ihre Operationsbasis, ihre Taktik, ihre Waffen wesentlich geändert, sondern wie die beiden Gegner selbst sich umgestaltet haben, wie insbesondere die über die letzten Reste des antiken Heidenthums siegende Weltkirche eine wesentlich andere geworden war als die Apostelkirche des ersten, die Märtyrerkirche des zweiten und dritten Jahrhunderts, davon ist in dieser Geschichte der christlichen Apologetik und Polemik kaum zwischen den Zeilen etwas zu lesen.

Das dritte Buch (Band I. S. 520—653.) hat zum Inhalt den Kampf des christlichen Geistes gegen die ethnisirenden Speculationen der Gnostiker und

Manichäer, und zwar a) Darlegung der häretischen Gnosis nach ihren drei Hauptformen (ein im Verhältniß zu den jetzigen Quellen und Forschungen besonders ungenügender Abschnitt), b) unzulängliche, auf gnostischem Boden stehende Widerlegungen der gnostischen Irrlehren, c) orthodoxe Widerlegung der gnostischen Irrthümer, d) Aufbau einer auf dem Boden der kirchlichen Gläubigkeit stehenden Gnosis, e) die syrisch-orientalische Gnosis als Mittel- und Zwischenglied zwischen dem hellenischen Gnosticismus und dem persischen Manichäismus, f) der Kampf gegen den Manichäismus (und Priscillianismus), wobei wiederum namentlich die Darstellung dieser beiden Systeme als besonders ungründlich hervorgehoben zu werden verdient; die neueren Arbeiten auf diesem Gebiete scheinen, vielleicht weil sie vorzugsweise von Protestanten ausgegangen, für den *Canonicus theologus* an der bischöflichen Kathedrale zu St. Pölten gar nicht vorhanden zu sein. —

Der dritte, im Jahr 1864 erschienene Band, noch um etwa 100 Seiten stärker als seine beiden Vorgänger, enthält nicht blos, wie der ursprüngliche Plan angekündigt hatte, den Kampf der lateinischen Kirche und Theologie gegen die schismatische griechisch-morgenländische Kirche (Buch VIII.), sondern auch den Kampf gegen die Vorläufer der abendländischen Kirchenspaltung (Buch IX.). Es ist gewiß ein Zeichen der Zeit, daß römische Theologen neustens wieder eine besondere Aufmerksamkeit der morgenländisch-griechischen Kirche, der Geschichte ihrer Trennung und Wiedervereinigungsversuche, zuwenden. Wir werden erinnert an die bekannten Unionsprojecte des Griechen Pigipios-Bey, der in seiner „Orientalischen Kirche“ die Union und päpstliche Suprematie so entschieden befürwortete, neustens aber freilich „sehr verstimmt gegen Rom sich zeigte“ (S. 256.), an die erhabenen Rathschläge und väterlichen Mahnungen, die der gegenwärtig regierende glorreiche Papst Pius IX. gleich im Anfange seines Pontificats an die Orientalen gerichtet hat, wie er sie auffordert, zurückzukehren zur christlichen Einheit und unter die Obhut des Nachfolgers Petri, — eine Einladung, die freilich bei den Häuptern der griechisch-orientalischen Kirche, statt ihre Herzen zu rühren, neue Aeußerungen stumpfsinniger Abneigung gegen die Union hervorgerufen hat (S. 255.). Während somit die Zustände der Gegenwart noch nicht sehr hoffnungsreich für die orientalischen Fragen und Wünsche Rom's sich anlassen, beschäftigt man sich vorläufig mit den Actenstücken der Vergangenheit (vgl. Will's Acta, Pichler's Cyrill Lucaris und besonders dessen neuestes Werk: Geschichte der kirchlichen Trennung zwischen Orient und Occident, 1. Bd. München 1864). So widmet denn auch Werner dem Kampfe der römischen gegen die griechische Kirche nicht weniger als 465 Seiten seines dritten Bandes und auch hier verdient die fleißige Materialiensammlung für ein noch wenig durchforschtes Gebiet Anerkennung, so wenig wir mit der Verarbeitung, kritischen Sichtung und zumal mit den leitenden Gesichtspunkten uns einverstanden erklären können. Auch römische Katholiken, denen überhaupt ein geschichtliches Urtheil zukommt, erkennen neuerdings an, daß die Schuld des großen Schisma zwischen den beiden katholischen Kirchen keiner von beiden allein zuzumessen ist. Herr Werner nicht also. Er weiß die schismatische Sonderung der griechischen Kirche von der abendländisch-lateinischen nur zu erklären „aus politischen Ursachen und nationalen Antipathien, welche von einzelnen Inhabern des Patriarchensitzes zu Constantinopel unter dem Vorwand dogmatischer Abweichungen

und kirchlicher Differenzen für ihre ehrgeizigen Zwecke ausgebeutet wurden“ (S. 1.). Photius, Michael Cerularius haben die Spaltung zu einer dauernden gemacht; Päpste und Theologen des Abendlandes ließen es an den mühevollsten und opferwilligsten Versuchen zur Wiedergewinnung nicht fehlen, aber Alles scheiterte an dem Haß und Widerstand der Schismatiker. Von diesem Gesichtspunkt aus, der also zum voraus jedes geschichtliche Verständniß ausschließt, jede objective Würdigung unmöglich macht, betrachtet nun der Verfasser: A) den Kampf gegen die schismatisch gewordene byzantinische Reichskirche, B) die lateinische Theologie und Kirche im Verhältniß zum russisch-slavischen Kirchenthum (besonders nach Sagarin), C) die Bemühungen der römischen Kirche um die Zurückführung der übrigen orientalischen Christensekten (Armenier, Jakobiten, Kopten, Maroniten, Nestorianer) in die kirchliche Gemeinschaft. Ganz verkehrt wird gleich der erste Controverspunkt zwischen der griechischen und lateinischen Kirche, vom Ausgang des heil. Geistes, so dargestellt (S. 3 ff.), als hätte erst „seit dem fünften Jahrhundert in der griechischen Kirche allmählich eine Lehrweise sich zu bilden begonnen, welche der Ablehnung des *filioque* formell einigen Rückhalt bot, keineswegs aber die Auctorität des christlichen Alterthums für sich beanspruchen konnte, da sie vielmehr nur aus der Reaction der antiochenischen Schule gegen die alexandrinische hervorsprach“ u. s. w. Wenn in diesem Punkte, freilich im Widerspruch mit der wirklichen Geschichte, für die lateinische Lehrweise der Vorzug der *antiquitas* in Anspruch genommen wird, so theilt dagegen beim Abendmahlsdogma Herr Werner die ebenso ungeschichtliche Annahme Arnauld's, Renaudot's und anderer römisch-katholischer Schriftsteller von der „Rechtgläubigkeit“ der griechischen Kirche in diesem Stück, d. h. von dem Bekenntniß der griechischen Kirche schon vor ihrer Trennung zur abendländischen Transsubstantiationslehre, und nennt die entgegenstehende Ansicht, „daß bei den Griechen von einer Wesensverwandlung der Abendmahlsselemente nie und nimmer die Rede gewesen sei“, eine dreiste Behauptung (S. 216.). Und nicht minder ist er in anderen Punkten bemüht, die Katholicität der griechischen Kirche in ihren Lehren und Einrichtungen gegen protestantische Mißdeutungen zu vertheidigen, verlangt aber dagegen von den Trägern des morgenländischen Kirchenthums die Anerkennung der auf dem Grunde gemeinsamer Ueberlieferungen weiter vorgeschrittenen dogmatischen Entwicklung der abendländischen Kirche (S. 259.). Man darf aber nicht meinen, Herr Werner werde nun auch den römischen Primat zu diesen späteren, nach der Kirchentrennung erst zur Ausbildung gekommenen Entwicklungen des abendländischen Kirchenthums rechnen. Vielmehr versichert er uns: „Die Primatialhoheit des römischen Bischofs darf als eine vor Ausbruch der Photianischen Wirren in der griechischen Kirche unbestritten anerkannte gelten“, und vermag daher in der Bestreitung der oberhirtlichen Hoheit des Papstes nur eine aus unredlichen Motiven hervorgegangene Auflehnung zu erkennen. Zustimmung können wir dem Verfasser, wenn er (S. 464.) sein Schlußvotum über die morgenländische Kirche dahin zusammenfaßt: „Wenn irgendwo, so sind in der Geschichte des griechisch-orientalischen Kirchenwesens und in den durch byzantinische Orthodexie, Monophysitismus und Nestorianismus repräsentirten Stufen der Erstarrung, Verklümmern und Entartung die Lehren der Geschichte deutlich und unmißdeutbar ausgeprägt, und es kann keinem Zweifel unterliegen, daß, wenn es überhaupt ein katholi-

sches Kirchenthum geben soll, nur die abendländische Kirche die lebensfähige Form desselben darstellt.“ Ja, unsere Zustimmung will sich noch steigern, wenn der Herr Verfasser an der Hand der „deutlichen und unmißdeutbaren Lehren der Geschichte“ weiter zu der Erkenntniß sich zu erheben scheint, daß „nach protestantischer Anschauung der Katholicismus selbst auch in seiner römischen Form bereits dem Loos der Versteinerung anheimgefallen und zu einem ruinenhaften Denkmale verlebter, nimmer wiederkehrender Zeiten geworden, welches unter den Stößen und Erschütterungen neuzeitlicher Bewegungen wohl auch endlich noch in Schutt und Trümmer fallen werde“. Doch wir dürfen nicht bange werden; es ist dem Verfasser nicht so ernst mit dieser Lehre der Geschichte, vielmehr will er uns nur sagen, daß wir jetzt „bis zu dem Punkte vorgeschritten sind, wo sich zeigen soll, wie der Katholicismus das Recht seiner Wahrheit und die Aufgabe seiner geschichtlichen Sendung gegen die Anstreitungen des Protestantismus erweise“. Wir bemerken dem Herrn Verfasser vorläufig nur, daß es wohl kaum einem wissenschaftlich gebildeten Protestanten einfällt, das „Recht“ des Katholicismus und seine „geschichtliche Sendung“ anzustreiten; wir wissen, daß auch der römische wie der griechische Katholicismus seine geschichtliche Sendung nicht bloß in der Vergangenheit hatte, sondern auch noch in der Gegenwart hat; ja, wir wissen auch, daß es einen evangelischen Katholicismus giebt, der vor dem griechischen und römischen war und nach demselben sein wird.

Bevor aber der Verfasser daran geht, den Kampf des römischen Katholicismus mit dem Protestantismus selbst uns vorzuführen, was dem nächsten vierten Bande überlassen bleibt, findet er es nothwendig, die Gedankenelemente, aus welchen der Protestantismus zusammengesetzt ist, und die Strebungen, die er in sich aufgenommen hat, kenntlich zu machen. Diese Elemente und Strebungen aber erkennt er bereits in jenen (welchen?) Bewegungen, welche in den mittelalterlichen Zeiten der abendländischen Kirche auftraten zc. (S. 465.), und so schildert er uns denn zunächst im IX. Buch (S. 466—762.) „den Kampf gegen die Vorläufer der abendländischen Kirchenspaltung“. Um von „Vorläufern“ reden zu können, müßte nun freilich der Herr Verfasser zuerst über das Wesen der Reformation und des Protestantismus selbst im Klaren sein. Je weniger er von dem Ziel der mittelalterlichen Entwicklung einen richtigen Begriff hat, desto weniger vermag er auch jene vorbereitenden Kämpfe und Entwicklungen selbst zu begreifen. Die Reformation ist ihm, was ja sogar vom Standpunkt des extremsten Romanismus aus falsch, ja einfach eine geschichtliche Ullge ist, „ein principieller Protest gegen alle Anschauungen des katholischen Kirchenthums“, ein Protest, der sich gleich sehr gegen die Lehren wie gegen die Institutionen der katholischen Kirche kehrte. Und als Vorläufer des Protestantismus betrachtet er eben daher Alles, was von Opposition gegen das herrschende Kirchenthum im Mittelalter sich vorfindet. Allerdings unterscheidet er selbst nun zwischen zwei Arten von Opposition: „Soweit dieselbe in der Gestalt eines reformatorischen Eifers bloß gegen die Veräußerlichung und Verweltlichung der herrschenden Kirche sich kehrte, konnte sie allerdings eine gewisse Berechtigung ansprechen; sie blieb aber nicht dabei stehen, Mißbräuche und Schäden des Bestehenden zu rügen, sondern lehnte sich gegen das Bestehende selbst auf, verneinte die gottgeistigten Grundlagen desselben und verschwisterte sich mit subversiven Tendenzen, deren ungeförtes Umsichgreifen zur Auflösung nicht

blos des äußeren Kirchenthums, sondern aller christlichen Zucht und Ordnung hätte führen müssen“ 2c. (S. 466.). Anstatt nun aber anzuerkennen, daß die Reformation des 16. Jahrhunderts eben jene subversiven Tendenzen mit aller Entschiedenheit von sich abgewehrt und ausdrücklich die gottgesifteten Grundlagen des Bestehenden festgehalten und neu festgestellt hat, will Herr Werner vielmehr die Grundprincipien des Protestantismus aus jenem subversiven Gedankenelement ableiten, das, aus den Traditionen eines manichäischen Gnosticismus herstammend, „gleich einer epidemischen Krankheit bald hie, bald da in der mittelalterlichen Kirche sporadisch auftaucht, bis er endlich in einer falschen, ungesunden Mystik eine consistente, dem abendländischen Wesen attemperirte Gestalt erlangte, unter welcher er in die Rechtfertigungs- und Gnadenlehre der lutherisch-protestantischen Dogmatik Eingang fand und dem Proteste gegen die katholische Heilsvermittlung den letzten und tiefsten geistigen Rückhalt bot“ (S. 467.). Es wird an diesen Proben von der Geschichtsconstruction des Herrn Werner und zugleich von seiner langweilig-gespreizten, nicht selten geradezu abgeschmackten Darstellungsweise mehr als genügen, um evangelische Leser auf die noch restirenden zwei Bände des dickeibigen Werkes nicht eben sehr neugierig zu machen.

Göttingen.

Wagenmann.

Guil. Th. Hillen, Clementis Alexandrini de sancta eucharistia doctrina. Dissert. inaug. Warendorpii 1861.

Daß Clemens Alexandrinus über die Eucharistie bereits in allen wesentlichen Punkten tridentinisch gelehrt oder doch gedacht habe, wenn auch in manchen Stücken noch der richtige terminus fehlte, versucht der Verfasser, die einzelnen Stellen durchsprechend, zu erweisen. Zur Lösung dieser unmöglichen Aufgabe ist aber nicht einmal Scharfsinn, geschweige Geist aufgewandt, sondern, um des Verfassers eigenen Ausdruck zu gebrauchen, quaedam verba facienda esse videbantur. Vorausgeschickt sind einige magere Sätze über die allgemeine Stellung des Clemens und der alexandrinischen Kirche. Daß trotz der wohlgefällig an die Spitze gestellten Vergleichung der christlichen Lehre mit einem Organismus jede organische Auffassung sowohl der Lehre des Clemens als der dogmengeschichtlichen Entwicklung fehlt, ist für den Kundigen schon aus der Stellung der Aufgabe klar.

Grumbach.

W. Müller.

Die Lehre von der Form der Eheschließung nach dem kirchlichen Rechte vor der Abfassung des Gratianischen Decrets. Von P. Fr. Stälin. Tübingen, Laupp, 1864. 8. 27 S.

Der Verfasser, Dr. juris, der auch durch eine Abhandlung über die Form der Eheschließung nach den neueren Gesetzgebungen in Dove's Zeitschrift für Kirchenrecht, Jahrgang IV., sich schon in weiteren Kreisen bekannt gemacht hat, giebt hier eine klare und gründliche patristisch-kanonistische Untersuchung über die ältere Form der Eheschließung in der christlichen Kirche, deren Resultat er selbst in den Satz zusammenfaßt (S. 27.): „Eine Form, deren Einhaltung für die Gültigkeit der Ehe absolut nothwendig gewesen wäre, kannte das Recht der Kirche

in der vorgratianischen Zeit nicht; auf die Einsegnung der Ehe durch den Geistlichen wurde allerdings ein wesentliches Gewicht gelegt, und am Ende der Periode namentlich begegnen uns zahlreiche Quellenzeugnisse, welche die allgemeine Verbreitung der Sitte der Einsegnung nachweisen, aber die Thätigkeit des Geistlichen bestand hierbei wesentlich nur darin, daß er auf den bereits abgeschlossenen Ehebund den Segen Gottes herabrief, ihm so eine höhere Weihe verlieh und ihn im Namen der Kirche bekräftigte.“ Wir wünschen dem Herrn Verfasser auf dem Gebiete der Kirchenrechtsgeschichte noch öfter zu begegnen.

Göttingen.

Wagenmann.

Monumentum vetustatis christianae ineditum ex recensione Gustavi Volkmar. (Im Index lectionum der Universität Zürich für das Sommerhalbjahr 1864.) Turici, ex officina Zuercheri et Farreri, 1864. 21 S.

Das Monumentum ineditum ist der von Tischendorf herausgegebene Sinaitische Text des Barnabasbriefes, oder vielmehr die ersten fünf Capitel jenes Textes, die wir (mit Ausnahme der zweiten Hälfte von Cap. 5.) durch diese Handschrift zum ersten Male griechisch bekommen haben und die nun Volkmar hier kritisch und exegetisch bearbeitet. Diese Arbeit berührt sich daher mehrfach mit meiner kleinen Schrift zur Kritik des Barnabasbriefes aus dem Codex Sinaiticus, die ich Jahrb. 1864. S. 370 f. angezeigt habe. Wie ich dort die Erwartung aussprach, daß die Auffassung des Neuen im Austausch der Meinungen sich sicherer gestalten werde, so kann ich mich nur darüber freuen, daß Volkmar sich der Sache unterzogen hat, dessen Verdienste auf diesem Gebiete ich gern anerkenne, auch wo ich seine Ansichten nicht zu theilen vermag. Und hierin will ich mich auch nicht irre machen lassen durch die Verdrehungen, mit denen er zum Theil gegen mich streitet. Bei der Wichtigkeit des Fundes für die älteste Kirchengeschichte sei es gestattet, hier kurz auf die vornehmsten der kritisch fraglichen Stellen einzugehen. 1) In Cap. 1. liest Volkmar die bekannte Stelle über die tres constitutiones des Uebersetzers so: *Τρία οὖν δόγματα εἰσι κυρίου ζωῆ, πίστεως, ἐλπίς ἀρχὴ καὶ τέλος ἡμῶν. καὶ δικαιοσύνη κρίσεως ἀρχή. καὶ τέλος ἀγάπης, εὐφροσύνης καὶ ἀγαλλιάσεως ἔργων ἐν δικαιοσύνῃ μαρτυρία.* Er behält also das zweite *ἀρχὴ καὶ τέλος* mit dem Codex bei, welches ich entfernt hatte, und liest statt des *εὐφροσύνης* des Codex: *εὐφροσύνης*. Ich kann aber in seinem Erklärungsversuche nur eine Bestätigung dafür finden, daß sich kein entsprechender Sinn herstellen läßt, so lange man sich nicht entschließt, jene Worte zu entfernen. Die *τρία δόγματα* wären dieser Erklärung zufolge erstens das, was sich auf die Erlösung nach Anfang und Ende bezieht, nämlich *ζωή, πίστις, ἐλπίς*. Zweitens was sich auf das Gericht bezieht, drittens was die Vollendung betrifft. Aber die *τρία δόγματα* sind offenbar eben die drei: *ζωή, πίστις, ἐλπίς*. Ferner *ἀρχὴ καὶ τέλος* ist ein Begriff und darf gewiß nicht getrennt werden. Auch giebt *κρίσεως ἀρχή* als *extremi iudicii principium* keinen einfachen Sinn und keinen Gegensatz zu dem Gedanken, daß die *ἀγάπη* u. s. w. das *τέλος* sei. Lieft man, wie ich a. a. O. S. 49. vorgeschlagen habe: *Τρία οὖν δόγματα εἰσι κυρίου ζωῆ, πίστις, ἐλπίς. Ἀρχὴ καὶ τέλος ἡμῶν καὶ δικαιοσύνη κρίσεως ἀγάπης εὐφροσύνης καὶ ἀγαλλιάσεως ἔργων ἐν δικαιοσύνῃ μαρ-*

τρία, so ist den *τρία δόγματα κυρίου* das *ἀρχὴ καὶ τέλος ἡμῶν* gegenübergestellt. Zum Prädicate gehört aber noch *δικαιώσων κρίσεως*; das Subject ist *ἀγάπη* und die damit verbundene *ἐντροσύνη* sowie die *ἀγαλλιάσεως* — — — *μαρτυρία*. Gibt Jemand einen besseren Text mit besserem Sinn, so werde ich es auch zufrieden sein. — 2) Am Schlusse des dritten Capitels enthält der griechische Text statt des lateinischen *proseltyti ἐπίλυτοι*, wofür ich a. a. D. S. 13. *ἐπίλυτο* zu lesen vorgeschlagen habe. Indessen mache ich gern auf den Vorschlag Volkmar's, *ἐπήλυτοι* zu lesen, aufmerksam, bei welchem sich der Sinn leichter und einfacher ergibt. Hierbei könnte ich jedoch nicht der Meinung beipflichten, daß *ἐπήλυτοι* dem Sinne nach mit dem technischen *proseltyti* identisch sei. — 3) Im vierten Capitel zeigt uns der griechische Text ein durch den lateinischen Uebersetzer beseitigtes Henochcitat. Der Codex hat: *τὸ τέλειον σκάνδαλον γέγραπται ἤγγικεν περὶ οὗ γέγραπται*. Das erste *γέγραπται* ist aber von erster Hand als zu tilgend angezeichnet. Ich habe dasselbe a. a. D. S. 27. dennoch beibehalten, weil ich glaube, die Qualität dieser Correcturen gebe hierfür freie Hand; doch bedarf dieß noch umfassenderer Untersuchungen. Natürlich mußte ich den abweichenden Sachverhalt des Codex selbst in Anmerkung angeben, sowie ich dieß auch sonst gethan, vgl. a. a. D. S. 10. Trotz dieses unzweideutigen Sachverhaltes trägt nun Herr Volkmar die Fabel vor (S. 10.), ich hätte das Zeichen der Tilgung (*γέγραπται*) nicht verstanden, es für eine Interpunction genommen und danach meinen Text gemacht. Das Mißverständniß ist lediglich auf seiner Seite und es lag zu demselben allewege kein Grund vor. Wenn er mich aber bekehrt, daß der Codex hier wie durchgängig mit jenem Zeichen anzeige, daß ein Wort zu tilgen sei, so muß ich ihm entgegnen, daß er hiermit im Irrthum ist, obwohl ich selbst das Zeichen wie Tischendorf in der ed. min. der Kürze halber so gesetzt habe. Der Codex selbst hat, wie aus der ed. maj. zu ersehen ist: (*γέγραπται*) und es ist doch in der That eine starke Zumuthung, daß Jemand dieß für eine Interpunction gehalten haben soll, abgesehen davon, daß Tischendorf in beiden Ausgaben deutlich gesagt hat, warum es sich handelt. Was die Sache selbst betrifft, so halte ich immer noch an meiner Lesart fest und halte auch die über das Henochcitat a. a. D. ausgesprochene Ansicht aufrecht. Volkmar will hier die Spur eines in den ersten Zeiten Hadrian's von 119 ab geschriebenen Henochbuches finden. Es ist mir jedoch hier unmöglich, diese Frage sowie die im Anschlusse daran von ihm berührte über das Verhältniß des Barnabasbriefes zu IV. Esra aufzunehmen. Wenn mich Herr Volkmar S. 11. als *aperte ignarum rerum nostra aetate actarum* bezeichnet, so kann das Jedermann leicht dahin übersetzen, daß ich mich seinen Ansichten nicht unterworfen habe. Hypothesen wie die Ausführung in seiner Schrift über IV. Esra S. 290. werden aber dadurch nicht überzeugender, daß man sie, wie hier S. 11. geschieht, als ausgemachte Sache anführt und zu Cirkelschlüssen benutzt. — 4) In der Stelle des vierten Capitels vom testamentum, die schon in der lateinischen Uebersetzung eine *crux interpretum* war, liest Volkmar: *καὶ μὴ ὁμοιοῦσθε τισὶν, ἐπισωρεύοντες τὰς ἀμαρτίας [ὑμῶν] ὑμῖν λέγοντας· οὐ διαθήκη [καὶ ἐκείνων καὶ ἡμῶν]*. Die Veränderung von *ὁμοιοῦσθαι* in *ὁμοιοῦσθε* ist möglich, sie bessert aber die Schwierigkeit, welche in *ἐπισωρεύοντες* — *λέγοντας* liegt, nicht; denn den Gedanken, daß die Leser nicht auf ihre Sünden auch noch gewisse

Menschen häufen sollen, die das Nachfolgende sagen, kann man dem Verfasser doch kaum im Ernste zumuthen. Man wird daher nur *λέγοντες* lesen können, und das eingeschobene *ὑμῖν* (irrtümlich giebt Volkmar an, im Codex stehe *ἐμῖν*, und will *ὑμῶν* einschieben; in Wirklichkeit hat der Codex *ἐμῶν* und Volkmar hat *ὑμῖν* eingeschoben) ist ohne Berechtigung. Ebenso ist die zweite größere Einschaltung nicht begründet, so lange sich bei dem gegebenen Text der Uebergang von den Worten der Gegner zu denen des Verfassers nachweisen läßt, wie ich a. a. O. S. 11. versucht habe. In keinem Falle dürfte wohl aber *καὶ ἐκείνων καὶ ἡμῶν* ergänzt werden, wobei sich ein logisches Verhältniß der Gedanken nicht herstellen läßt. Oder wie soll der Satz, daß die *διαθήκη* ebenso gut den Juden wie den Christen gehöre, besagen, daß auch die Christen das Gesetz zu halten haben? Und ebenso wenig kann man unter dieser Voraussetzung das Folgende: *ἡμῶν μὲν, ἀλλ' ἐκεῖνοι*, interpretiren: nur uns gehört sie, denn jene haben sie verloren u. s. w. Es wird daher vorderhand noch bei der Ansicht Tischendorf's verbleiben, daß gerade an dieser Stelle der Codex Sinait. sich in seinem Werthe zeigt. — Indem ich Anderes übergehe, schließe ich trotz der bemerkten Differenzen mit der Anerkennung, daß die Sache durch diese Arbeit einen Schritt weiter gefördert ist. Aber zu festeren Ergebnissen werden wir doch erst gelangen, wenn der ganze Text des Codex theils nach seiner eigenen Beschaffenheit, theils in seinem Verhältnisse zu unserem bisherigen Texte und der Grundlage des Lateiners allseitig erörtert ist. Hoffentlich erfüllt Tischendorf bald den Wunsch nach einer neuen kritischen Ausgabe des Briefes von seiner Hand.

Lübkingen.

E. Weizsäcker.

Systematische Theologie.

Das Gesetz der Persönlichkeit, nachgewiesen von Dr. Leopold Schmid, ord. Professor der Philosophie an der Universität Gießen. Gießen 1862. Ferber'sche Universitäts-Buchhandlung (Emil Roth).

Dieses kleine Schriftchen verdient wegen seines reichen, trefflichen Gehaltes viel größere Beachtung, als es bisher gefunden hat, und ist vornehmlich auch Theologen für die anthropologische Seite ihrer Studien, die auf das Ganze derselben von so großem Einfluß ist, sehr zu empfehlen. Der Gang des Schriftchens ist folgender. Der Verfasser beginnt damit, den „Weg zum Gesetz der Persönlichkeit“ aufzusuchen, und zeigt, wie die neueren philosophischen Systeme, so weit sie auch sonst auseinandergehen, doch darin übereinstimmen, daß die Gefühle, Willungen, Gedanken und Handlungen Arten der Selbstbestimmung oder des Sichselbstsetzens des Fühlenden, Wollenden, Denkenden und Handelnden sind. Und in dieser Selbstbestimmung erkennt er die eigenthümliche Thätigkeit des persönlichen Wesens. Indem er dann dazu übergeht, das „Persönlichsein“ in seine Momente zu entfalten, geht er sehr richtig vom Gemüthe aus, worin die Seele ihren unmittelbaren Inhalt, ihren Gehalt habe. Daraus läßt er Streben und Gefühl als Selbstobjectivirung und Selbsterinnerung des Gemüthes entspringen, welche im Affect ihre höhere Einheit gewinnen. Einen weiteren Schritt in der persönlichen Entwicklung bezeichnet der Wille, indem sich in ihm die Selbstobjectivirung und Selbstgestaltung, welche im Streben erst bloß vorbereitet, angeregt und fundamentirt ist, wirklich vollzieht. Hiermit wird

zugleich die durch das Gemüth erst fundamentirte und innerhalb desselben bloß noch wesentliche Freiheit, welche der Wille nun ergreift und durchzusetzen beginnt, zur wirklichen. Allein auch über den Willen kommt die Seele zum vernünftigen Wirken nicht hinaus, ohne daß er sich noch durch die allgemeine Vermittelung der Selbstvertiefung und Selbsterinnerung oder der Freiheit und Entschiedenheit vollendet. Es geschieht dieß in der menschlichen Anliegenheit, als dem zur anderen Natur gewordenen Willen, dessen gesunde Gestalt das Interesse ist und welches zum Herrbild die Leidenschaft hat. Ist aber einmal so die reine und volle allgemeine Selbstvertiefung und Selbstobjectivirung oder die Zeugung des Inhalts und die Bildung der Form des Innenlebens der Seele in Angriff genommen, so kann es nicht ausbleiben, daß die allgemeine Selbstbestimmung nun auch ihre dritte Art oder die von denselben unmittelbar und mittelbar fundamentirte allgemeine Selbsterinnerung als den Vorgang herausführe, worin die Seele sich selber und alles Andere ebenso rein als vollständig inne wird. Dieß ist die Function der Intelligenz. Je mehr nun aber der innere Sinn in der Erforschung des Innenlebens vorschreitet und den Gedanken befähigt, das Gesetz desselben sich klar zu machen, desto deutlicher wird ihm, daß diese reine und volle allgemeine Selbstbestimmung keineswegs die absolute Selbstbestimmung und daß darum auch die Freiheit der menschlichen Seele, welche Stufe sie einnehmen mag, bloß eine relative sei. Es ist deshalb nothwendig, daß die Seele, noch über ihr Selbstbewußtsein sich erhebend, ohne es zu verlieren, ja es vielmehr gerade dadurch erst vollständig gewinnend, von sich selber frei und so über sich allseitigst Herr werde. Hierdurch erst krängt sie es zu jener Geistesgegenwart, woran sie die Macht hat, stets und überall das Richtige zu treffen, selbst die an sich undurchbringliche Materie sich klar und durchdringlich zu machen und siegesgewiß sogar den Tod zu durchdringen. Nichtsdestoweniger ist doch auch noch diese totale Selbstbestimmung der menschlichen Seele nur eine relative und gelingt ihre Selbstvollendung nur dann, wenn innerhalb wie über der particulären, allgemeinen und totalen Selbstbestimmung des Menschen noch die schlechthinige waltet, oder der Mensch sich liebt, will, weiß und wirkt, wie er schlechthin geliebt, gewollt, gewußt und gewirkt oder in der Idee und dem Rathschluß Gottes ist.

In derselben eingehenden, sinnigen Weise, wie der Verfasser nach diesen angegebenen Hauptzügen das „Persönlichsein“ entfaltet, legt er weiter auch die „Selbstverwirklichung“ der Persönlichkeit und auf Grund dessen schließlich das „persönliche Leben“ dar. Ueberall verfährt er mit großer Klarheit, Tiefblick und Sicherheit, wobei er jedes einzelne Moment zugleich in der lebendigen allseitigen Beziehung zu den übrigen auffaßt und würdigt. Und neben dieser philosophischen Tüchtigkeit legt er nicht minder die umfassendsten Kenntnisse in den anderen Wissenschaften an den Tag und giebt namentlich in dem letzten Abschnitte die interessantesten, belehrendsten Blicke in die Entwicklungsgeschichte der Menschheit und Völker. Die Resultate seiner Untersuchung stehen, aber auch im Wesentlichen mit den anthropologischen und psychologischen Anschauungen der heiligen Schrift im Einklang. Und es wird deshalb die Lectüre dieses Schriftchens auch den Theologen nicht allein sehr viel Anregung zu gründlicherem Studium der psychologischen Seite der Theologie gewähren, sondern ihnen überdies die trefflichsten Fingerzeige zur Orientirung auf diesem Gebiete geben.

Schäberlein.

Praktische Theologie.

System der christlich-kirchlichen Katechetik von C. A. G. v. Zejschwig. Zweiter Band: die Lehre vom kirchlichen Unterricht nach Stoff und Methode. Erste Abtheilung: der Katechismus oder der kirchliche Unterrichtsstoff. Leipzig, Hinrichs'sche Buchhandlung. XXV und 500 S.

Was wir in diesen Blättern (1864. S. 421 ff.) über den ersten Theil dieses umfassenden Werkes geurtheilt haben, das gilt auch von diesem zweiten, nur daß wir zu einem dort ausgesprochenen Wunsch — es möchte der verehrte Verfasser seine Schreibart etwas mehr vereinfachen, — hier weit weniger Grund haben; es dünkt uns, er rede hier in Vergleich zum ersten Theil schlichter und natürlicher, was dem gelehrten Charakter und wissenschaftlichen Werthe der Arbeit sicherlich keinen Eintrag thut. Die Paragrapheneintheilung hat er beibehalten, giebt aber eigentlich keine Paragraphen mehr, sondern gleich die volle Ausführung, der sich dann nur die historischen und literarischen Nachweisungen mit kleinerer Schrift unterordnen.

Der Herr Verfasser beschwert sich in der Vorrede darüber, daß man in den geschichtlichen Theilen des ersten Bandes den Hauptzweck desselben gefunden habe, was nicht richtig sei, weil er vielmehr systematisch die Idee der kirchlichen Erziehung habe entwickeln wollen. Es sei aber jene Meinung wohl weniger ein Mißverständniß seiner Absicht als vielmehr ein Zeugniß dafür, welcher Seite seiner Erörterungen sich das meiste Interesse wenigstens der Männer der Wissenschaft zuwende, wogegen er hofft, daß die praktischen Geistlichen jene praktische-theologische Bedeutung seines Werkes mehr würdigen werden. Ob letzteres der Fall sein wird, lassen wir dahingestellt; wir unsererseits müssen offen gestehen, daß uns auch an diesem zweiten Bande die geschichtlichen Ausführungen weitaus das Werthvollste sind. Mit einem wirklich staunenswerthen Fleiß und Erfolg hat der Herr Verfasser alle Spuren und geschichtlichen Data aufgesucht und zusammengestellt, in welchen sich das allmähliche Entstehen dessen, was wir seit Luther den Katechismus nennen, also speciell des apostolischen Symbolum und der Zusammenstellung desselben mit dem Vaterunser und Dekalog zu einer nach Kategorien sich ordnenden Lehrnorm, erkennen läßt. Diese diplomatisch genaue Sorgfalt in Herstellung seiner Entstehungsgeschichte, in der Geschichte seines Gebrauchs und seines Verhältnisses zu der in den Symbolen sich ausbreitenden orthodoxen Lehre (s. S. 108.) ist dem Katechismus noch nie gewidmet worden, wenn wir gleich auch hier bekennen müssen, daß die wichtigeren Resultate (z. B. in Bezug auf den Gebrauch und Nichtgebrauch des Dekalogs, in Bezug auf die Stellung der zwei die Sacramente betreffenden Hauptstücke zu den drei anderen und Ähnliches) nicht neu sind, sondern den Katechetikern längst außer Zweifel waren. Der Gedanke aber, den der Herr Verfasser auf diesem historischen Wege durchführt, ist ein schöner und großer, nämlich daß dasjenige, was wir jetzt als Katechismus und in demselben als ein Kleinod der evangelischen Kirche besitzen, die Frucht einer Arbeit der ganzen Kirche sei; so einfach und anspruchslos das Büchlein vor uns liegt, es haben doch alle jene langen Jahrhunderte dazu gehört, um dasselbe zu Stande zu bringen, und was sie alle zu Tage gefördert,

das hat Luther zur Einheit verbunden, ins richtige Maß und Verhältniß gebracht und dem christlichen Volke zu eigen gegeben. Diese Anschauung klar ausgesprochen und dafür den vollen Beweis aus der Geschichte geführt zu haben, ist ein großes Verdienst; Alle, denen Luther's Enchiridion so lieb ist wie uns, werden dem Herrn Verfasser dafür dankbar sein.

Etwas anders aber steht es nach unserem Dastürhalten mit denjenigen Partien, in welchen derselbe nicht als Historiker, sondern als Theoretiker auftritt. Jene historische Beweisführung schließt nämlich noch ein Weiteres in sich; es soll auch bewiesen werden, daß nur im Lutherischen Katechismus der richtige katechetische Unterrichtsstoff in der einzig richtigen methodischen Form und Anordnung gegeben sei. Die praktische Frage, ob der kleine Katechismus Luther's als Grundlage des evangelischen Jugendunterrichtes beizubehalten oder ob — etwa in Folge der Fortschritte, die die Methodik alles Unterrichts überhaupt gemacht — irgend ein anderer Leitfaden zu gebrauchen oder zu wünschen sei — diese Frage ist nach unserem Urtheil nicht weniger entschieden als nach dem des Herrn Verfassers zu Gunsten der ausschließlichen und bleibenden Geltung des Lutherischen Katechismus für die lutherische Kirche zu beantworten. Aber wenn uns bei solchem Urtheil einerseits unsere Liebe zu dieser Gabe Luther's, unsere Pietät gegen ein Erbgut der evangelischen Kirche, das unendlich viel Segen gestiftet, und andererseits unsere klare Erkenntniß leitet, daß 1) sehr viel Vortreffliches, ja Unübertreffliches darin gegeben ist, 2) daß seine Einrichtung und Anordnung eine auch für den Unterricht vollkommen brauchbare, auch didaktisch zu rechtfertigende ist, und 3) daß die Lücken, die der Katechismus noch läßt, vom Katecheten ohne Mühe ausgefüllt werden können, ohne dem Katechismus etwas Fremdes anzuhängen: so ist diese unsere Motivirung und demgemäß auch die zu beweisende These eine andere, als wenn der Herr Verfasser darzuthun sucht, daß im Lutherischen Katechismus das absolut Normale einer Unterrichts-Basis für die Kirche gegeben sei. Solcher Absolutheit gegenüber — die nur eine specielle Ausprägung des universalen extra ecclesiam nulla salus ist — müssen wir denn doch an das erinnern, was Männer wie Nitsch (Prakt. Theol. II, 1. S. 191 f.), wie Beck (Leitfaden der christlichen Glaubenslehre, I. Einleitung, S. XXIV ff.) gegen Luther's Katechismus gesagt haben. Diesen mit irgend einem andern zu vertauschen, der je nach dem theologischen Standpunkte so oder so angelegt wäre, dazu finden wir uns durch diese oppositionellen Stimmen keineswegs bewogen, aber insoweit haben sie entschieden Gewicht, daß von einer im Katechismus gegebenen absoluten Norm, einem Normalbuche, doch nicht die Rede sein kann. Luther selbst hat bekanntlich für seinen Katechismus solche Exklusivität so wenig in Anspruch genommen, daß er ja selber zur Abfassung weiterer Katechismen aufgefordert hat, wobei wir freilich wohl wissen, daß er sich auch unter diesen im Wesentlichen doch immer das Gleiche, die alten drei, resp. fünf Bekenntnißstücke, gedacht hat.

Im Einzelnen glauben wir nur noch folgende Punkte, weil sie zwischen dem Verfasser und uns controvers sind, in Kürze berühren zu sollen. Der Dekalog, wie er allerdings geschichtlich an die Stelle der Sündenverzeichnisse römischer Katechismen getreten ist, hat dem Verfasser nur die Bedeutung, die nach paulinischer Lehre das Gesetz hat, nämlich Sündenbekenntniß zu erwecken, so daß dieser ganz richtig im zweiten Hauptstücke der Glaube folgt und gegenübertritt.

Wir unſererſeits laſſen ſelbſtverſtändlich dieſe Beziehung im vollen Rechte beſtehen, aber wir behandeln im Katechiſmus den Dekalog zugleich und ſogar in erſter Linie als Ausdruck für das ſittliche Grundverhältniß des Menſchen zu Gott und zum Mitmenſchen. Dieſe Behandlung, wonach am Dekalog auch die Ethik ſchon entwickelt wird, verwirft der Herr Verfaſſer als eine nicht lutheriſche, ſondern reformirte (Johann Brenz, der in ſeinem kleinen Katechiſmus den Dekalog erſt nach Taufe, Symbolum und Vaterunſer einreicht, war doch ein guter Lutheraner!); das „Du ſollſt“ (S. 158.) zeige viel mehr den inſolventen Schuldner als das wiedergeborene Gotteskind an. Das iſt als theologiſche Phraſe ganz gut, die Wirklichkeit aber lehrt uns, daß alle wiedergeborenen Gotteskinder ſammt und ſonders dieſes „Du ſollſt“ noch ſehr nöthig haben. Andererſeits: ſind denn nicht nach lutheriſchem Dogma die Getauften alle wiedergeboren? Wenn das iſt, dann ſind ſie auch keine inſolventen Schuldner, dann aber gehört ein Hauptſtück, das aus lauter „Du ſollſt“ beſteht, gar nicht in den Katechiſmus. Die Sache hat aber noch ihre weiteren Schwierigkeiten. In der ganzen Reihe der Gebote hat Luther auch nicht bei einem einzigen ſeiner Erklärung irgend eine Wendung gegeben oder einen Zuſatz gemacht, der die Bezweckung der Sünden-erkenntniß erkennen ließe; er erklärt alle einfach ſo, daß man nicht zweifeln kann: das ſind Lebensnormen. Der Katechet müßte alſo jedem Gebot und jedem „Was iſt das?“ jene ſtrafende, auf Reue zielende Bedeutung erſt geben, er müßte gerade die Hauptſache erſt hinzuthun, ſtatt ſie aus dem Katechiſmus zu entwickeln. Daß der Dekalog auch bei Kindern dazu benutzt wird, ihnen ihre Sünden zum Bewußtſein zu bringen, das ſchließen wir natürlich nicht aus; es kann das auch nach unſerer Anſicht den Uebergang vom erſten zum zweiten Hauptſtück bilden; aber ſo wie der Dekalog und ſeine Erklärung im Katechiſmus vorliegt, iſt das nicht ſein primitiver Inhalt, ſondern erſt eine abgeleitete Bedeutung. Aber ſelbſt zugegeben, es ſollte der Dekalog lediglich als Sündenspiegel behandelt werden: wo will dann der Katechet den ethiſchen Theil Chriſtlicher Lehre unterbringen? Unſer Herr Verfaſſer weiſt dieſen theils in die Hauſtafel — aber die iſt ein bloßer, nicht organiſch mit dem Katechiſmus zuſammenhängender Appendix, der die Chriſtliche Sittenlehre nur ſehr unvollſtändig repräſentiren kann; den Reſt aber, der in dieſem engen Gefäß keinen Platz findet, ins Vaterunſer hineinzufchieben, iſt ein zwar nicht neuer, aber immer mißlingender Verſuch, weil hier die Einfalt des Katechiſmus durch eine Künſtlichkeit geſtört wird, die wir überhaupt an manchen Ausführungen unſeres Hrn. Verfaſſers auch in dieſem Bande wahrnehmen und die nicht recht damit im Einklange ſteht, daß das Buch Herrn Pfarrer Löhle als „dem Meiſter kirchlicher Einfalt“ gewidmet iſt. Ueberaus künstlich (ſo daß ſich Luther ſchwerlich darin zurecht finden würde) iſt z. B. S. 357 ff. die Conſtruction des Dekalogs, die der Herr Verfaſſer aufſtellt; es geht bei ſolchen Dingen auch nicht ohne Willkürlichkeiten ab, wenn z. B. geſagt wird: „am Anfang des Dekalogs ſtehe das Heiligthum, am Ende die Profanation; die böſe Luſt bilde das Widerſpiel des factiſchen Lebensbundes zu dem ihm vorgehaltenen Anfang der guten Gottesanlage, des aus Gott und für Gott bedingten Herzens“ (jenes Heiligthum nämlich iſt das Herz). Aber ſteht denn nicht gleich am Anfang, dicht neben dem objectiven: „Ich bin der Herr dein Gott“ ſogleich die ärgſte Profanation des Herzens, das er als mein Herr und Gott in Anſpruch nimmt, nämlich daß ich nicht andere Götter haben

soll? — Gelegentlich sei an diesen Punct noch eine andere Bemerkung geknüpft. Der Herr Verfasser nennt es S. 362., Note, verkehrt, beim ersten Gebot von den Eigenschaften Gottes zu reden und von seiner Persönlichkeit (des Ich), was gar keine solche „Ungeheuerlichkeit“ ist, wofür der Herr Verfasser sie ansieht; die Dreipersonenlehre im Artikel von der Trinität wäre dies alsdann noch viel mehr. Aber der Verfasser muß S. 480. selbst zugestehen, daß Gottes Lebendigkeit und Persönlichkeit, ferner Gottes Heiligkeit, Gerechtigkeit und Wahrhaftigkeit allerdings schon beim ersten Gebote vorkommen müssen. Nun, das ist doch schon ein gutes Theil der Eigenschaftslehre! Wir fragen aber weiter: wie will der Katechet den Satz: „Wir sollen Gott fürchten und lieben“, gehörig begründen, wenn er weder von Gottes Allwissenheit und Allgegenwart, ja auch seiner Allmacht, noch von seiner Liebe schon etwas gesagt hat? Daß die Worte des Decalogus, so wie sie stehen, den Text zu einem locus über die göttlichen Eigenschaften bilden, das hat Niemand behauptet; aber einerseits fordert es diejenige vollere und positivere Bedeutung, die wir dem Decalog im Catechismus geben, daß wir eine Lehre von Gott in jenen allgemeineren Beziehungen vorausschicken, andererseits gestattet uns das Exordium des Decalogus, ja es ladet dazu ein, diesen Lehrgegenstand hier anzuknüpfen; deßhalb lehnen wir jenes scharfe Urtheil um so mehr ab, als auch hier wieder die katechetische Einfachheit viel mehr auf unserer Seite ist. Daß der Catechismus da und dort ergänzt werden muß, aber auch, ohne seinen Zusammenhang zu zerreißen, ergänzt werden kann, das giebt der Herr Verfasser, wiewohl mit einiger Schüchternheit, S. 478. zu; um so weniger wird eine in dieser Beziehung praktisch bewährt gefundene Lehrweise ohne Weiteres als „Verkehrtheit“ beseitigt zu werden verdienen. — Dogmatische Anstände haben wir in diesem Bande nur wenige gefunden, wie z. B. S. 404. den Satz: ein Getaufster, der aus der Taufnade falle, könne zwar factisch nicht mehr ein Wiedergeborener heißen, es bleibe ihm aber gleichwohl die Wiedergeburt beigelegt — was doch nicht blos heißen kann, daß das Getauftsein als Factum ja nicht ungeschehen gemacht werden könne, sondern eine Art von character indelebilis bedeuten muß.

Wir sind nun um so mehr gespannt auf den letzten, praktischen Theil; es soll uns freuen, wenn der Herr Verfasser das, was wir oben noch vermißt oder beanstandet haben, dort vollends zu heben weiß. An feinen Winken über die Bedeutung, den Werth und die Wechselbeziehung der einzelnen und einzelnsten Catechismusstücke ist aber auch für den Praktiker schon dieser zweite Band reich.

Tübingen.

Palmer.

GTU Library



3 2400 00294 9513

